اختلاف الفتوى باختلاف تعلق
الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة
تأصيلاً وتطبيقًا

د. زينب عبد السلام أبو الفضل (*)

• **المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...

وبعد،،،،

فمع وفرة النصوص القرآنية التى جاءت تعلى من قيمة الفرد فى المجتمع المسلم وتصون كرامته، إلا أن روح الجماعة أو الأمة تظل هى السمة العامة التى تهيمن على منظومة القيم الإسلامية، ومبادئ الشريعة الكلية، ومقاصدها العامة.

بل إن مصلحة الجماعة أو المجموع، تمثل فى الحقيقة الضابط الذى يجب أن ينضبط به سلوك الفرد حين ينطلق فى الحياة يحقق ذاته ويمارس حقوقه، وعلى إمام المسلمين أن يتدخل بالعقاب الحاسم، إذا أساء استخدام حريته أو تجاوز حدوده فأضر بالصالح العام.

وكما يقول الأصوليون: (الأصل فى الأشياء الإباحة) لكن هذا المباح فى حق شخص ما، يصبح حرامًا إذا أفضى إلى ما يضر بمصلحة

(*) مدرس الدراسات الإسلامية – كلية الآداب – جامعة طنطا.

الغير، ومن باب أولى إذا أفضى إلى ما يضر بمصلحة المجموع أو الصالح العام.

والفقه الإسلامي في الحقيقة، فقه ثرى بالتأصيل العميق لفكرة إبراز شأن المجموع والصالح العام في أحكامه، وكيف أن الفتوى يجب أن تمر قبل إصدارها بمرحلة استبصار لواقع الأمة، ومشكلات المجتمع؛ حتى لا تأتي في مجملها تعزز من روح الفردية والذاتية، أو تفوت مصلحة عامة شاملة في سبيل مصلحة فردية خاصة.

وفي هذا العصر الذي تضخم فيه فقه الفرد، حتى أغرق في الفروع والجزئيات والتفصيلات، يأتي هذا البحث في محاولة لإبراز ما في الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي من تأصيل عميق لفكرة فقه الأمة، وكيف تختلف الفتوى ما بين الفرد والأمة، حين تستلزم المصلحة هذا الاختلاف في الحكم.

ويأتي وراء ذلك كله: محاولة البحث أن يضع - بالتأصيل العلمي- بين يدي المفتين سبيلاً مهمًا من سبل بناء الفتوى الصحيحة، حتى تتسع دائرة أنظارهم حين يفتون في الشأن العام؛ فلا تأتي فتاواهم ذاهلة عن مراعاة البعد الاجتماعي، والإنساني، والمصلحي فيما يختص بأفراد المكلفين ومجموعهم.

هذا. ويشتمل هذا البحث على تمهيد وفصلين وخاتمة على النحو التالي:

*** التمهيد: فى فقه عنوان البحث.**

*** الفصل الأول بعنوان: اختلاف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة تأصيلاً.**

ويتضمن المباحث التالية:

- **المبحث الأول فى:** وقائع عملية من السنة وفعل الصحابة.
- **المبحث الثانى فى:** قاعدة اختلاف الحكم على الأفعال بحسب الجزئية والكلية.
- **المبحث الثالث فى:** التفريق بين الواجب العينى والكفائى.

*** الفصل الثانى بعنوان: مسائل تطبيقية معاصرة.**

- **المبحث الأول فى:** التبرع القسرى فى الظروف الاستثنائية.
- **المبحث الثانى فى:** انتحار الأسير بهدف الحفاظ على أسرار الدولة.
- **المبحث الثالث فى:** الانتفاع بالفوائد البنكية المحددة والمشروطة.
- **المبحث الرابع فى:** اختيار جنس الجنين بالوسائل المخبرية.

*** الخاتمة: فى نتائج البحث وأهم التوصيات.**

• تمهيد: في فقه عنوان البحث:

١ - الاختلاف:

الاختلاف في اللغة: عدم الاجتماع على رأى أو موقف أو حكم، واختلف: ضد اتفق، وكل من لم يتساو فقد تخالف واختلف[1].

والاختلاف منه ما هو مذموم وهو الذى يؤدى إلى تنازع وشقاق، ثم إلى قطيعة وإقصاء. ومنه ما هو مشروع أو محمود؛ وذلك حين يكون آية على التنوع والتعددية، ومصدرًا من مصادر الإثراء الفكرى وإنعاش الحياة؛ لأنه فى هذه الحالة لا يؤدى إلى القطيعة، ولكن إلى الوفاق فى سبيل تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق؛ فهو اختلاف تكامل وتناغم، لا قطيعة وتنازع.

والاختلاف فى الرأى والرؤى والتوجهات، يمثل إرادة كونية وسنة من سننه سبحانه فى خلق الإنسان؛ لأنه يأتى نتيجة طبيعية لخلقه مكلفًا مختارًا، ثم مسئولاً عن أفعاله إن خيرًا وإن شرًا، فهو فى حقيقته خلاف رحمة لانقمة.

ثم إن الاختلاف على رؤى وتوجهات متعددة، يأتى نتيجة لتطور الحياة الإنسانية وارتقائها؛ فكلما ارتقى الإنسان فى معارج الحضارة، ظهر التنوع والتباين، وبرزت مشكلات ومستجدات لم تكن من قبل، واستتبع ذلك بطبيعة

---

(١) راجع: لسان العرب، ابن منظور ١٩١/٣، وتاج العروس، المرتضى الزبيدى ١٤٨/٢٣ مادة: (خلف)، والمعجم الاشتقاقى الموصل لألفاظ القرآن الكريم، د: محمد حسن جبل ١٥٦٨/٣، مكتبة الآداب، القاهرة، ط (١)٢٠١٠.

الحال اختلاف أحوال الناس وما يصلح لهم وما لا يصلح، مقارنة بما كـــانوا عليه من حال سابقة.

وفى الاستعمال القرآنى لكلمة(اختلاف) تبرز أمامنا هذه المعانى كلها:

أ- فمن الاختلاف المذموم الإقصائى:

- ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾[1].

- ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾[2].

- ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[3].

- ﴿وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[4].

ب- ومن اختلاف التنوع والتعددية الذى يقود إلى التناغم والوفاق:

﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ. وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ﴾[5].

---

(١) البقرة (١٧٦).
(٢) البقرة (٢١٣).
(٣) آل عمران (١٠٥) .
(٤) البقرة (٢٥٣).
(٥) فاطر (٢٧)، (٢٨).

فكما تتكامل وتتناغم هذه المخلوقات (الثمـرات - الجبـال- الطيـر) باختلاف أنواعها، فكذلك الإنسان.

ج- ومن الاختلاف الذى يمثل إرادة كونية لله سبحانه وتعالى:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[١].

قال المفسرون: لو شاء ربك لجعل الناس أهل ملة واحدة من حيث الدين الخالص والإجبار على الطاعة، ولكنه سبحانه لم يشأ ذلـك؛ لأنـه خلقهـم أهل تكليف واختيار، كاسبين للعلم، متفاوتين فـى الاعتقـادات والمـذاهب والآراء[٢].

ولذا قال الحسن البصرى: الإشارة فى قوله (ولـذلك) للاخـتلاف، أى: وللاختلاف خلقهم[٣]، فالاختلاف بين الناس من حيث الطاعـة والمعصـية، وتعدد الرؤى والتوجهات وتباين المصالح والمشكلات، يمثل سنة من سنن الله فى خلق الإنسان؛ لأنه يأتى نتيجة طبيعية لخلقه مكلفاً مختارًا، ثم مسئولاً عن أفعاله إن خيرًا وإن شرًا.

---

(١) هود (١١٨)، (١١٩).

(٢) راجع: التفسير المنير، د: وهبة الزحيلى ٥٥٥/٦، دار الفكر، دمشق ط (٨) ٢٠٠٥.

(٣) راجع: تفسير الحسن البصرى ٢٧/٢، جمع وتحقيق دكتور: محمد عبد الـرحيم، دار الحديث، القاهرة، ط ١٩٩٢، وجامع البيان، الطبرى ١٣٩/٧، دار الكتب العلميـة، بيروت، ط (١) ١٩٩٢ وتفسير ابن كثير ٣٦٢/٤، دار طيبـة، السـعودية، ط (١) ١٩٩٧، والجامع لأحكام القرآن، القرطبى ١١٩/٩، دار الحديث، القـاهرة، ط (١) ١٩٩٤.

د- ومن الاختلاف الذى يعكس تطور الحياة الإنسانية:

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾[1].

يقول الشيخ محمد عبده فى تفسير الآية: كان الناس فى طور الطفولة النوعية فى الحياة الفردية والزوجية والاجتماع البدوى الساذج أمة واحدة لامثار للاختلاف بينهم، ثم كثروا ودخلوا فى طور الحياة الاجتماعية، فظهر استعدادهم للخلاف والتنازع فاختلفوا[2].

والاختلاف حين يبتعد عن الشقاق والقطيعة والإقصاء، ويتجه إلى الوفاق فى سبيل تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الناس، هاهنا يكون رحمة من الله، وآية على يسر الشريعة وملاءمتها لسننه تعالى الكونية فى خلق الإنسان على حالة من التنوع والتفاوت فى العقول والملكات، وفى هذا يقول ابن القيم: (وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضرورى لابد منه لتفاوت أغراضهم وأفهامهم وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض وعدوانه)[3].

٢ - الفتوى:

الفتوى والفتيا لغة: اسم مصدر بمعنى الإفتاء، والإفتاء فى اللغة: الإبانة، يقال: أفتاه فى الأمر: إذا أبانه له، وأفتى الرجل فى سؤاله، إذا أجابه فيه، والفتيا: تبيين المشكل من الأحكام، والجمع: الفتاوَى، والفتاوى[4].

---

(١) يونس: (١٩).

(٢) راجع: تفسير المنار ١٢/١٩٣، دار الفكر، الطبعة الثانية .

(٣) راجع: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم ٢/٥١٩، دار العاصمة الرياض.

(٤) راجع: اللسان ٧/٢٣، وتاج العروس ٣٩/١٠٢ (فتى).

والإفتاء لا يكون إلا عن سؤال سائل[١]، وبهذا جاء الاستعمال القرآني، كقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾[٢]، وقوله ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ﴾[٣].

أما الفتوى في الاصطلاح، فقد ورد في تعريفها: الفتوى: (تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه)[٤]، وزاد الدكتور محمد سليمان الأشقر: (في أمر نازل)، قال: وذلك أن الإخبار بحكم الله من غير سؤال هو إرشاد، والإخبار به عن سؤال في غير أمر نازل هو تعليم[٥].

ومن هذا التعريف يتضح أن الفتوى هي حكم شرعي، يصدره الفقيه لمن سأل عنه بناء على دليل، فهي حكم لحالة خاصة، تختلف وتتنوع باختلاف حال السائلين، وقد تكون الفتوى في قضية عامة تتصل بالأمة بأكملها، فتختلف حينئذ عما يصدره المفتي في حق الفرد - كما سيأتي-.

بين اختلاف الفتوى وتغير الفتوى:

كثيرًا ما يحدث نوع من الترادف بين المصطلحين على ألسنة بعض المفتين، ولكن وبالتدقيق الشديد يتضح أن ثمة فوارق بينهما.

---

(١) راجع: الفتيا ومناهج الإفتاء، د: محمد سليمان الأشقر ص(٨)، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط (١) ١٩٧٦، وانظر: معجم المصطلحات الفقهية د: محمود عبد المنعم ص٢٤٣، دار الفضيلة، القاهرة، دت .

(٢) النساء (١٢٧).

(٣) النساء (١٧٦).

(٤) هذا هو تعريف الإمام البهوتي، كما في شرح منتهى الإرادات ٤/٣٦٠، دار الكتب العلمية، بيروت ط (١) ٢٠٠٥.

(٥) راجع: الفتيا ومناهج الإفتاء ص (٩).

فقد تقدم أن الاختلاف فى مفهومه اللغوى يعنى: عدم التماثل والمساواة، وأن هذا المفهوم يحمل نوعًا من التنوع والتكامل، فى سبيل تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الناس.

أما التغير فيطلق فى اللغة على: الانتقال والتحول، يقال: تغير الشىء عن حاله، إذا تحوّل، وغيّره: حوّله وبدّله كأنه جعله غير ما كان. فيقال: غيّرت ثيابى، وغيرت دارى ودابتى، إذا استبدلتها بغيرها[1].

وقد جاء (التغير) فى الاستعمال القرآنى بهذا المعنى فى كثير من الآيات منها: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾[2]، ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾[3]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[4]، ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾[5]، ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾[6].

وبالمقارنة بين المصطلحين: (الاختلاف والتغير) تتجلى حقيقة ما بينهما من فوارق، أهمها ما يلى:

---

(١) راجع: اللسان ٦ (٧٠٨)، مادة (غير) والمعجم الاشتقاقى الموصل لألفاظ القرآن الكريم ١٥٦٨/٣.
(٢) النساء (٥٦).
(٣) الأعراف (٥٣).
(٤) الأنفال (٥٣).
(٥) إبراهيم (٤٨).
(٦) محمد (١٥).

١- أن لفظة (تغير) تعنى التحول والتبدل والقطيعة للحال الأولى، وهذا المعنى غير وارد فى أحكام الشرع، فأحكام الشريعة لا تتبدل ولاتتغير، لأن التبدل والتغير نوع من النسخ، ولا نسخ بعد اكتمال الشريعة كما هو معلوم، والفتاوى أيضًا لا تتغير لثبات الحكم الشرعى فى أصله، ولكنها تختلف أى تتنوع وتتعدد فى المسألة الواحدة، إذا كانت من مسائل الخلاف؛ لأسباب كثيرة منها ظنية الدليل واحتماله، وعدم وصول الحديث للمفتى، ونحو ذلك مما بسط العلماء فيه القول[1].

وتختلف الفتوى كذلك ما بين الفرد والأمة، حين تقتضى المصلحة العامة ذلك، كما سيبين البحث.

٢- أن الفقهاء وإن كانوا قد وضعوا قاعدة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان)[2]؛ مما ساغ للكثيرين استخدام مصطلح تغير الفتوى دون غضاضة، فإنه يؤخذ على هذه القاعدة أمران:

الأول: أن الأحكام لا تتغير فهى ثابتة فى أصلها – كما سبق- ومن ثم فلا يصح وصفها بالتغير.

---

(١) راجع فى أسباب الاختلاف: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تيمية ص٨، دار المنار، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠، وحجة الله البالغة، ولى الله الدهلوى ص١٤٠، دار التراث، القاهرة، دت، وأسباب اختلاف الفقهاء، د: سالم الثقفى، ١٥٢- ٢٦١، دار البيان، القاهرة، ط (١) ١٩٩٦ وتاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ: أبو زهرة ص٢٨٧، دار الفكر، القاهرة، ط٢٠٠٩.

(٢) راجع هذه القاعدة فى: معجم القواعد الفقهية الإباضية، د: محمود آل هرموش ص٢٥٩، وزارة الأوقاف، سلطنة عمان، ط ٢٠٠٧، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د: عبد الكريم زدان ص(١٠٢) دار عمر بن الخطاب، د. ت الاسكندرية، ت والوجيز فى إيضاح قواعد الفقه الكلية، د: محمد صدقى ص (١٨٢) مؤسسة الرسالة، بيروت ط (١) ١٩٨٣.

الثانى: أن الفقهاء وإن كانوا يعنون بهذه القاعدة، أنه فى حال تغير الزمان تبدو الواقعة غير الواقعة، فتتغير الفتوى تبعًا للواقع الجديد؛ فإنه يبدو للبحث أن لفظة (اختلاف) تظل هى اللفظة الأدق؛ لأنه حتى فى حال تغير الزمان والمكان والحال؛ فإن الفتوى لا تتغير بالمدلول المصطلحى الدقيق للتغير، الذى يحمل معنى القطيعة والإقصاء للحال الأولى، ولكنها تختلف؛ إذ لو عاد الحال إلى ما كان عليه سلفًا، لعادت الفتوى إلى أصلها، وكذا لو وجدت الواقعة فى مكان ما بظروفها وملابساتها كما فى حالتها الأولى؛ لظلت الفتوى كما هى.

فعمر -ﷺ- حين أوقف الحد على السارق عام المجاعة، إنما أوقفه لظروف وملابسات جعلت الفتوى المناسبة هى عدم تطبيق الحد، وحين أمضى طلاق الثلاث فى لفظ واحد ثلاثًا، إنما كان ذلك لظروف وملابسات جعلت هذا الحكم هو المناسب فى هذه الحال[(١)]، ولكن هل معنى ذلك أن الحكم بقطع السارق قد انتقل إلى هذا الحكم الجديد؟ والحكم بالقطع هو المنصوص عليه فى القرآن الكريم؟ وهل ظلت المصلحة كما هى فى إيقاع طلاق الثلاث ثلاثًا ولا عودة مطلقًا للحكم الأصلى (إيقاع طلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة)؟ وهو الحكم الذى ظل طيلة عهده-ﷺ- وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر؟[(٢)].

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى: منهج عمر بن الخطاب -ﷺ- فى التشريع، د: محمد بلتاجي ص٢١٤- ٢١٥، ص٤٦٤، ٢٦٨، دار السلام، القاهرة، ط٢٠٠٢.

(٢) حيث روى عن ابن عباس: (كان الطلاق على عهد رسول الله -ﷺ- وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر -ﷺ- إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم) يعنى: أوقعه ثلاثاً.

والحديث رواه مسلم فى (الطلاق)، باب (طلاق الثلاث)، حديث رقم (١٤٧٢).

لذا رشح البحث مصطلح (اختلاف الفتوى) وليس (تغير الفتوى) على نحو ما هو شائع ومعروف.

الحكم:

يطلق الحكم لغة على معان متعددة، وأصله: المنع، يقال: حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه: وحكمت بين القوم: فصلت بينهم، كما يطلق على العلم والفهم[١] قال تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[٢].

والحكم الشرعى عند الأصوليين هو: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع[٣].

أما عند الفقهاء، فالحكم الشرعى يطلق على الأثر الذى يقتضيه خطاب الشارع فى الفعل[٤].

فمثلاً: قوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة﴾[٥] هذا خطاب من الله تعالى فهو حكم

---

(١) راجع: الصحاح ٥/١٩٠١، ١٩٠٢، واللسان ٢/٥٤٠- ٥٤٢ والمصباح المنير، الفيومى ١/٤٥ مادة (حكم).

(٢) مريم (١٢).

(٣) راجع: نهاية الوصول فى دراية الأصول، صفى الدين الهندى ١/٥٠، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، دت، وإرشاد الفحول، الشوكانى (١/٥٦، دار الكتبى، القاهرة ط (١)، ١٩٩٢م، وتسهيل الوصول إلى علم الأصول، المحلاوى ص (٤٦٩) دار الحديث، القاهرة ط (١) ٢٠١٠م.

(٤) راجع: أصول الفقه الإسلامى د: زكى الدين شعبان ص١٦٨، ١٦٩، دار التأليف، القاهرة، ١٩٥٨، والوجيز فى أصول الفقه، د: عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٩٨٥.

(٥) البقرة: (٤٣).

أصولى، أما الحكم الفقهى فهو: وجوب الصلاة؛ لأنه الأثر الذى يقتضيه خطاب الله فى الفعل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لا تقربوا الزنا﴾[1] هذا حكم أصولى، والقول بحرمة الزنا: حكم فقهى.

فالعلمان – الأصول والفقه- يتآزران معًا فى سبيل معرفة حكم الشرع، بيد أن محل نظر الأصولى هو الأدلة الشرعية، ومناهج تعرف الحكم ومصادره، ومحل نظر الفقيه هو فعل المكلف نفسه؛ ليستنبط الحكم فى ضوء ما يرسمه له علم الأصول.

- **الفصل الأول: اختلاف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة تأصيلاً:**

مدخل:

فى التراث الإسلامى ما يؤسس تأسيسًا قويًا لقضية اختلاف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة؛ حيث نجد فى السنة النبوية العديد من الوقائع العملية التى تؤصل بقوة لهذا المنحى، وكذا فى فعل الصحابة رضوان الله عليهم تأسيًا برسول الله -ﷺ- فى هذا، وبالإضافة إلى ذلك: نجد الفقهاء لا يغفلون هذه القضية فى مصنفاتهم، وبخاصة عند الشاطبي فى (الموافقات) الذى وضع قاعدة ضابطة بهذا الخصوص، هى قاعدة (الأفعال كلها تختلف أحكامها بالكلية والجزئية) وأيضًا فى تمييز الفقهاء بين الفرض العينى والفرض الكفائى ما يؤصل بقوة لهذا المنحى؛ ليضع الفقهاء بذلك أساسًا قويًا فى بناء فقه الأمة، أو فقه المجموع بشكل عام.

---

(١) الإسراء: (٣٢).

وقد رأى البحث أن يتناول هذا التأصيل العلمى فى مباحث ثلاثة تشكل مجموع هذا الفصل، تأتى تباعًا.

- **المبحث الأول فى: وقائع عملية من السنة وفعل الصحابة:**

أولاً: من السنة:

فى السنة النبوية عدد من الوقائع التى تؤصل بقوة لمسألة اختلاف الفتوى بين الفرد والأمة تبعًا لتعلق الحكم بأيّ منهما؛ حيث تثبت هذه الوقائع أنه -ﷺ- كان يحظر ما هو مباح فى حق الفرد ويبيح المحظور، إذا ترتب على ذلك مصلحة تعم المجموع.

فمن حظر المباح:

١- نهيه -ﷺ- عن ادخار لحوم الأضاحى فوق ثلاث:

فالأصل فى لحوم الأضاحى أنه يباح للمضحين أن ينتفعوا بها فى سائر وجوه الانتفاع، من أكل وصدقة وادخار دون توقيت معين، وقد ظل هذا الحكم على أصله فى عهده -ﷺ-، إلى أن أصيبت بعض قبائل العرب فى سنة تسع للهجرة بجهد شديد، أو مجاعة عامة؛ حتى قدم إلى المدينة قوم جياع يلتمسون القوت، فلما علم -ﷺ- بذلك: نهى المضحين عن أن يدخروا لأنفسهم من أضاحيهم فوق ثلاث؛ ليتصدقوا بما بقى منه على إخوانهم المحتاجين: فعن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى -ﷺ- قال: (لا يأكل أحد من لحم أضحيته فوق ثلاثة أيام)[1].

---

(١) أخرجه مسلم فى كتاب (الأضاحى)، باب: (ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث) رقم (١٩٧٠).

وفى رواية أخرى عنه قال: قال رسول الله -ﷺ-(كلوا من الأضاحى ثلاثًا)[1].

ولأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا قد عاينوا هذه الواقعة بأنفسهم، فقد غلب على ظنهم أن هذا النهى منه -ﷺ- إنما كان لأجل هذه الحادثة، وأنه ليس على الدوام؛ فلما كان العام المقبل أرادوا التيقن من رسول الله -ﷺ- فسألوه عما يفعلون بلحوم الأضاحى، وقد زال السبب الذى لأجله كان النهى، فبين لهم رسول الله -ﷺ- أن النهى إنما كان لأجل دفع الضر عن هؤلاء الجوعى، الذين ألجأتهم الحاجة للقدوم إلى المدينة يلتمسون القوت: فعن سلمة بن الأكوع قال: قال النبى -ﷺ-: (من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة ويبقى فى بيته منه شىء، فلما كان العام المقبل، قالوا يارسول الله: نفعل كما فعلنا فى العام الماضى؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها)[2].

وفى رواية: (إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت، فكلوا وتصدقوا وادخروا)[3].

---

(١) أخرجه البخارى فى (الأضاحى) باب: (ما يؤكل من لحوم الأضاحى وما يتزود منها) رقم (٥٥٧٤).

(٢) أخرجه البخارى فى الموضع السابق رقم (٥٥٦٩).

(٣) أخرجه مسلم فى (الأضاحى)، باب: (بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث) رقم (١٩٧١). هذا. والدافة: قوم يسيرون سيراً خفيفاً، وكأن هؤلاء ناس ضعفاء، جاءوا دافين لضعفهم من الحاجة والجوع .
راجع: شرح النووى على صحيح مسلم، الإمام النووى ١٤٨/٧، دار الحديث، القاهرة، ط(١) ١٩٩٤، والمفهم لما أشكل من صحيح مسلم، الإمام أبو العباس القرطبى ٣٧٨/٥، دار ابن كثير، دمشق، ط (٢) ١٩٩٩.

والضمير فى قوله (تعينوا فيها) للمشقة المفهومة من الجهد، أو من الشدة أو من السنة لأنها سبب الجهد[١].

مقتضى ذلك: أنه إذا وقعت مثل هذه الحادثة لجماعة من الناس فى أى عصر ومصر؛ وجب على الأغنياء أن يسلكوا مثل هذا المسلك الذى سلكه أسلافهم من قبل، بأمر منه -ﷺ-، وفى الوقت نفسه فإنه يجب على ولى أمر المسلمين أن يجبر الأغنياء على هذا المسلك اقتداء به -ﷺ-؛ إذ إن تصرفه -ﷺ- فى ذلك إنما كان - كما يقول الأستاذ أحمد شاكر- على سبيل تصرف الإمام والحاكم، وليس على سبيل التشريع فى الأمر العام، قال: ويؤخذ منه أن للحاكم أن يأمر وينهى فى مثل هذا، ويكون أمره واجب الطاعة[٢].

وهكذا يقرر الأستاذ أحمد شاكر ما سبق وأن قرره المحققون من العلماء[٣] من أن ما كان من تصرفه -ﷺ- على سبيل الإمامة؛ فهو منوط بولى أمر المسلمين؛ يتصرف بما توجبه المصلحة العليا لهم، وتجب طاعته حينئذ.

---

(١) راجع: فتح البارى بشرح صحيح البخارى، ابن حجر العسقلانى ١١٩/٢١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) راجع: هامش الرسالة، الإمام الشافعى، تحقيق: أ: أحمد شاكر ص٢٤٢، دار التراث، القاهرة، ط (٢) ١٩٧٩.

(٣) من أبرز هؤلاء الإمام القرافى الذى يبين هذه المسألة غاية البيان فى كتابه الفروق فى: (الفرق السادس والثلاثين) تحت عنوان: (بين قاعدة تصرفه - ﷺ- بالقضاء، وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهى التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة)، وانظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور ص١٥١: تحقيق أ: محمد الطاهر الميساوى، دار النفائس، الأردن، ط (٢) ٢٠٠١.

وهكذا يختلف الحكم فيصبح المباح فى حق الفرد، محظورًا لأجل المصلحة العليا للمسلمين، فإذا اندفعت الحاجة؛ عاد الحكم إلى أصله وهو الإباحة، وفى هذا يقول الشافعى: (فإذا دفت الدافة ثبت النهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف الدافة؛ فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة)[1].

٢- نهيه -ﷺ- عن الاحتكار مع الاحتفاظ بحرية التجارة والتسعير:

فالأصل فى النظام الاقتصادى فى الإسلام: أن الإنسان حر فى سائر ممارساته الاقتصادية، من بيع وشراء وتملك وادخار، ما دام يتحرى الحلال ويجتنب الحرام.

لكن ورد عنه -ﷺ- أنه قال: (من احتكر فهو خاطئ)[2]، وفى رواية: (من احتكر على المسلمين طعامهم، ضربه الله بالإفلاس والجذام)[3].

والاحتكار فى مصطلح الفقهاء: حبس السلع عن البيع تربصًا للغلاء[4]، وعلى هذا، فالمحتكر: هو ذلك الشخص الذى يحتكر أو يحبس لديه

---

(١) راجع: الرسالة: الشافعى، ص٢٣٩.

(٢) أخرجه مسلم فى (المساقاة)، باب (تحريم الأقوات)، رقم (١٦٠٥).

(٣) أخرجه ابن ماجه فى (التجارات)، باب (الحكرة والجلب) رقم (٢١٥٥). وفى الزوائد: إسناده صحيح ورجاله موثقون .

راجع: مصباح الزجاجة فى زوائد ابن ماجه، البوصيرى ٨/٢، دار الجنان، بيروت، ط (١) ١٩٨٦.

(٤) راجع: الصحاح ٦٣٥/٢ (حكر)، ونيل الأوطار، الشوكانى ٢٢١/٥، دار الحديث، القاهرة، دت .

ضروريات الناس من السلع، انتظارًا لشحها فى السوق؛ حتى يمكنه استغلال حاجة الناس إليها؛ فيرفع من سعرها ويتربح ربحًا كثيرًا.

ومن الفقهاء من قصر الاحتكار على ما يقتات ويدخر من السلع خاصة؛ قالوا: لنص الحديث على الطعام: (من احتكر على المسلمين طعامهم) بينما قررت طائفة من الفقهاء: أن كل ما يضر المسلمين حبسه من السلع انتظارًا لوقت حاجتهم إليه؛ فإن احتكاره يكون إثمًا وكسبه خبيثًا، قالوا: وهذا التصريح فى بعض الروايات بلفظ (الطعام) لا ينفى ذلك العموم الذى فى قوله: (من احتكر فهو خاطئ)[١].

وهذا القول هو الراجح فى رأيى؛ لأنه -ﷺ- إنما حرم الاحتكار لما فيه من إضرار بعموم المسلمين؛ فيستوى فى هذا ما كان قوتًا أو غير قوت، أما مجرد ادخار السلعة دون توفر قصد استغلال حاجة الناس؛ فهذا من المباح الذى لا يؤثم صاحبه، بل حكى بعض الفقهاء استحباب ذلك؛ لما قد يكون فيه من نفع لأرباب السلع[٢]، قالوا: بدليل ما روى أن النبى -ﷺ- (ادخر لنفسه قوت سنة)[٣].

---

(١) راجع: إحياء علوم الدين، الغزالى ٦٧٦/٤، طبعة الشعب، دت، والمفهم ٥٢٠/٤، ونيل الأوطار ٢٢٢/٥، ودور القيم والأخلاق فى الاقتصاد الإسلامى، د: يوسف القرضاوى ص٢٩٥، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢٠٠٨ والمال- ملكيته- استثماره- إنفاقه، د: محمد رأفت سعيد ص١٧٤، دار الوفاء، ط (١) ٢٠٠٢.

(٢) راجع: نيل الأوطار ٢٢٢/٥ .

(٣) أخرجه مسلم بلفظ "كان رسول الله -ﷺ- يأخذ منه نفقة سنة" كتاب (الجهاد)، باب (حكم الفيء) حديث رقم (٤٩).

وفي رواي البخارى: "... ويحبس لأهله قوت سنتهم" كتاب (النفقات) باب (حبس نفقة الرجل قوت سنة على أهله) حديث (٥٣٥٧)، وفى رواية لمسلم: "يحبس قوت أهله منه سنة" حديث رقم: (٥٠).

ولأن هناك رباطًا وثيقًا بين الاحتكار وحركة ارتفاع أسعار السلع بالأسواق؛ فقد يشكل نهيه -ﷺ- عن الاحتكار، وما اقترن به هذا النهى من وعيد شديد، مع امتناعه -ﷺ- عن تسعير السلع، وقد شكا الناس من غلائها فى عهده-ﷺ-.

فقد روى أنس-رضي الله عنه- قال: (غلا السعر على عهد رسول الله -ﷺ-، فقالوا: يا رسول الله: لو سعّرت؟ فقال: إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإنى لأرجو أن ألقى الله، ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم ولا مال)(١).

فالنبى -ﷺ- عدّ تدخله فى ضبط حركة الأسعار بالسوق مظلمة يتبرأ إلى الله منها، وفى الوقت نفسه: توعد المحتكرين المسببين للغلاء بالوعيد الشديد؛ هذا مما جعل بعض العلماء ينشطون لمحاولة الجمع بين الحديثين؛ ومنهم الإمام ابن تيمية رحمه الله، حيث قسم التسعير إلى قسمين:

الأول: ظلم لا يجوز: وذلك إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم ولا احتكار، وقد ارتفع السعر، إما لقلة الشىء أو لكثرة الخلق، قال: فهذا إلى الله، يعنى أن هذا الارتفاع فى السعر أمر سماوى، ومن ثم فهو يرى أن إلزام الناس هاهنا بأن يبيعوا بقيمة بعينها، هو إلزام بغير حق، قال: ويحمل عليه حديث أنس، وذكر الحديث.

---

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب (البيوع)، باب (فى التسعير) حديث رقم (٣٤٥١)، والترمذى فى كتاب (البيوع)، باب (ماجاء فى التسعير) حديث رقم (١٣١٤)، وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه ابن ماجه فى كتاب (التجارات)، باب (من كره أن يسعر) حديث رقم (٢٢٠٠).

الثــانى: عدل جائز: وذلك مثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعهـا مـع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة؛ قال: فهنا يجب علـيهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمـة المثـل، فيجـب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به[١].

ويعلق الدكتور محمد البلتاجى على كلام ابن تيمية بقوله: وهذا يعنى أن رسول الله -ﷺ- رأى - رغم ارتفاع الأسعار فى وقت مـا- أن ارتفاعهـا طبيعى، يرجع إلى الظروف الاقتصادية العامة، وليس ناشئًا عن احتكار طبقة معينة من الناس للسلع؛ لأنه نهى عن الاحتكار، أما حين رفض التدخل فـى الأسعار، فقد كان هذا تقديرًا منـه -ﷺ- للظروف الاقتصادية العامة فى هذا الوقت؛ ولهذا قال: (إن الله هو القابض الباسط الرازق المسـعر)، أى إن الله قادر على أن يغير هذه الأوضاع بما يكفل رخص الأسعار بطريقة طبيعية[٢].

ويلفت ابن تيمية الانتباه إلى شيء مهم، وهو أن سوء استغلال حاجـة الناس بما يوجب تدخل وليّ أمر المسلمين للتسعير، لا يكـون فيمـا يبـاع أو فى الأموال فقط، ولكنه قد يجب كذلك فى الأعمال؛ فإذا احتـاج النـاس إلى أهل الصناعات التى لا غنـى لهـم عنهـا، فلـيس لهـم أن يمتنعـوا عن أعمالهم، ولا أن يستغلوا حاجة الناس إليهم فيغالوا من أجـورهم، قـال: (فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صـار هـذا

---

(١) راجع: الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية، تحقيق: صلاح عـزام ص٢٦، ٢٧، دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٣، وانظر: منهج عمر بـن الخطـاب فـى التشـريع، ص٢٠٤، دار السلام، القاهرة، ط٢ ٢٠٠٢ .

(٢) راجع: المصدر السابق .

العمل واجبًا يجبرهم وليّ الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم...) ثم قال: (فهذا تسعير في الأعمال)[1].

ويختتم ابن تيمية بحثه القيم بقوله: (... وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا ما يكفى الناس، بحيث يشترى إذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج إلى تسعير، وأما إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل، سعر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط)[2].

وهكذا بين ابن تيمية رحمه الله أن لولى أمر المسلمين الحق في أن يتدخل فيلزم بما فيه الصالح العام، حتى وإن اضطر إلى تقييد بعض المباحات، أو إلزام آحاد الناس بما هو غير ملزم لهم في الأصل، ما دام فى ذلك دفع مفسدة أو جلب مصلحة للمجموع، حتى وإن تضرر البعض.

ومن إباحة المحظور:

استثناؤه -ﷺ- الإذخر مما حرم من نبات مكة لحاجة الناس إليه:

فقد روى البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى -ﷺ- قال: (إن الله حرم مكه فلم تحل لأحد قبلى، ولا تحل لأحد بعدى، وإنما أحلت لى ساعة من نهار، لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا

(١) راجع: الحسبة ص٣٢، ٣٦.

(٢) المصدر السابق ص٥٣ .

تلتقط لقطتها إلا لمعرّف فقال العباس: يا رسول الله: إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا، فقال: إلا الإذخر)[١].

فقد استثنى رسول الله -ﷺ- (الإذخر)، وهو نبت معروف عند أهل مكة طيب الرائحة يسقفون به البيوت، ويسدون به الفرج، ويستعملونه في الوقود[٢] استثنى رسول الله -ﷺ- هذا النبت مما حرم؛ مراعاة لاحتياجات أهل مكة إليه، على نحو ما بين العباس-رضي الله عنه- بحيث إنه -ﷺ- لو منعهم منه مع حاجتهم إليه؛ لأفضى بهم إلى الضرر فكان أن أباحه لهم -ﷺ- رفعًا لهذا الضرر.

وقد اختلف العلماء في مبعث صدور هذه الإباحة منه -ﷺ-، هل هو الوحي أم الاجتهاد؟[٣]، ومع أن الوحي غير مستبعد في هذا، إلا أن الأقرب أن يقال إن هذه الإباحة إنما صدرت منه -ﷺ- عن اجتهاد فرضه مراعاته-ﷺ- لحاجة الناس ورفع الحرج والمشقة عنهم. يقول الأستاذ

---

(١) أخرجه البخاري في (الجزاء والصيد) باب (لا يحل القتال بمكة) رقم (١٨٤٣)، ومسلم في (الحج)، باب: (تحريم مكة وصيدها)، رقم (١٣٥٥) بلفظ قريب .

هذا. ومعنى: (لا يعضد شجرها)، أي: لا يقطع أحد شجرها، والعضد: القطع (ولاينفر صيدها) أي: لا يزعج ولا ينحى من موضعه، وقوله: (ولا تحل لقطتها إلا لمعرف) أي: لا يحل لأحد أن يأخذ لقطتها إلا لمن يريد التعريف بها، بقصد ردها إلى صاحبها .

راجع: شرح النووي على مسلم ١٣٧/٥، ١٣٨، وفتح الملك المعبود شرح سنن أبي داود، أمين محمود خطاب السبكي ٢٠٤/٢، مطبعة الاعتصام، ط (١) ١٩٥٥.

(٢) راجع: فتح الباري ١٧٠/٨، وفتح الملك المعبود ٢٠٤/٢ .

(٣) راجع: شرح النووي على مسلم ٦٣٩/٥، وفتح الباري ١٧١/٨.

مصطفى شلبى: (... وهذا تنبيه منه -ﷺ- على أن هذه الأشياء تتبع الحاجة إذا وجدت، وأن المنع منها خروج بالشريعة عن وضعها الذى أخرج الناس من الحرج[1] ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2].

وهكذا كانت مصلحة العامة أو المجموع نصب عينيه -ﷺ- حين يفتى فى الشأن العام، وقد يبيح حينئذ المحظور ويحظر المباح؛ ليكون فى هذا أسوة لكل من يتصدى للفتيا؛ وخصوصًا فيما يتصل بالمجموع أو الشأن العام.

ثانيًا من فعل الصحابة:

جاء فقه الصحابة رضوان الله عليهم امتدادًا لما سبق وأن أرساه رسول الله -ﷺ- من قواعد تشريعية وضوابط تتعلق بالفتوى، وفى فقه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- على سبيل الخصوص ما لا يحصى من الشواهد التى تؤسس لمنهج تشريعى فى هذا، حيث إنه -رضي الله عنه- استطاع وبكفاءة عالية، أن يقيم توافقًا كبيرًا بين النصوص التشريعية ومصلحة المجموع، ليؤدى به هذا النظر إلى أنه -رضي الله عنه- كثيرًا ما كان يحظر المباح أو يوجبه، أو يبيح المحظور مراعاة للمصلحة العليا للأمة، كما فى الوقائع التالية.

فمن حظر المباح:

منعه-رضي الله عنه- أكل اللحوم يومين متتاليين لمصلحة المجموع:

فالأصل فى تناول اللحوم أنها من المباحات التى يحق للإنسان أن

---

(١) راجع: تعليل الأحكام ص٣٣، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١ .

(٢) الحج (٧٨).

يتناولها متى شاء، ما دامت مما أحل الله تناوله، وذبحت على الطريقة الشرعية ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾[١] دون التقيد بوقت أو زمان معين.

لكن حدث أن اشتكت المدينة قلة اللحوم فى عهد عمر-ﷺ-، فكان أن رأى أن يحل هذه المشكلة عن طريق منع الناس من أن يأكل أحدهم اللحم يومين متتاليين؛ حتى يكون هناك مجال لتداوله بينهم، فلا يجور أحد على حق الآخر فيه، أو أن تحتكر طائفة من الناس شراءه دون باقيهم فيرتفع سعره.

وقد أشرف-ﷺ- بنفسه على عملية التزام الناس بما ألزمهم به، حتى إنه كان يأتى مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع – مجزرة أهل المدينة آنذاك – فإذا رأى رجلاً خالف أمره ضربه بالدرة وقال: (هلا طويت بطنك يومين)[٢]. وهكذا منع عمر –ﷺ– آحاد الناس مما هو مباح لهم فى الأصل؛ دفعًا للضرر عن المجموع؛ ليضرب من نفسه الأسوة الحسنة لكل من يتولى أمر المسلمين، بأن يضع نصب عينيه مصلحة الكافة، فيشرع ما يحقق هذه المصلحة، وإن أدى به ذلك إلى تقييد ما هو مباح فى حق الفرد أو حظره.

---

(١) المائدة (١).

(٢) راجع: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ابن الجوزى ص٦٠، دار المنار، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠ .

ومن إيجاب المباح:

نزع الملكية جبرًا عن أصحابها للصالح العام:

فالأصل أن الإنسان حر فيما يتملكه من مال من ناحية البيع والشراء والهبة والتصدق ونحو ذلك، لكن عمر -ﷺ- رأى فيما يتصل بالملكية الفردية مجالاً لتطبيق رأيه فى العلاقة بين المصلحة الفردية والجماعية، فمع إقراره بحرية الفرد فيما يتملكه، إلا أنه رأى أن يلغى هذه الحرية عمليًا، إذا تعارضت تعارضًا قطعيًا مع الصالح العام.

فقد حدث أن اعتمر رحمه الله فى رجب سنة ١٧ هـ فأبصر بنفسه كيف ضاق فناء الكعبة بالطائفين؛ لكثرة الناس عما كانوا عليه فى عهد رسول الله -ﷺ- وأبى بكر -ﷺ-؛ فكان أن رأى أنه ما من بد من توسيع المسجد الحرام كى تحل هذه المشكلة، حتى وإن أدى هذا الحل إلى انتزاع ملكية دور بعض الصحابة الملاصقة للمسجد، ولما امتنع هؤلاء عن تنفيذ أمره-ﷺ- هدم بيوتهم رغمًا عنهم، ووضع لهم أثمانها فى بيت مال المسلمين، قائلا لهم: إنما نزلتم على الكعبة، وهذا فناؤها ولم تنزل الكعبة عليكم)[1].

وهكذا أوجب عمر على الناس ما هو مباح لهم فى الأصل، وهو بيع دورهم؛ حتى صار حكمًا واجب النفاذ شرعًا[2]؛ ليضرب من نفسه مثلا

(١) راجع: تاريخ الطبرى ٦٨/٤، دار المعارف، القاهرة، دت. والكامل فى التاريخ، ابن الأثير ٢٩٩/٢، دار الحديث، القاهرة ط٢٠١٠، وسيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب د: على الصلابى ص٣٠٤، وزارة الأوقاف، قطر، ط ٢٠٠٩.

(٢) راجع: نظرية الإباحة عند الأصوليين، د: محمد سلام مدكور، ص٣٥٨، دار النهضة العربية، القاهرة ط (٢) ١٩٨٤م.

لأولياء أمور المسلمين فى كيفية التصرف؛ حين تتعارض مصلحة الفرد أو مجموعة من الأفراد، مع الصالح العام؛ فالمقدم هو الصالح العام بلا خلاف "مع ملاحظة أن مراعاة هذا الصالح العام لم يمنع عمر -ﷺ- من أن يتحرى العدل المطلق، حين لم يغصب أصحاب الدور دورهم دون مقابل، ولكن اكتفى بتحقيق المصلحة العامة فى هدم هذه البيوت، ثم وضع أثمانها فى بيت المال، حتى أخذوها بعد ذلك"(١).

ومن إباحة المحظور:

إحراقه -ﷺ- قصر سعد بن أبى وقاص بالكوفة:

فقد كتب سعد إلى عمر رضى الله عنهما يستأذنه فى بناء هذا القصر، فكتب إليه: (ابن ما يكنك من الهواجر وأذى المطر)، ولكن سعدًا -ﷺ- لم يلتزم الحدود التى رسمها له عمر -ﷺ- فى البناء، فقام ببناء قصر منيف كالحصن، سمى بقصر سعد، فلما بلغ عمر -ﷺ- ذلك، أرسل إليه محمد بن مسلمة فأحرق باب قصره، وكتب إليه: (بلغنى أنك بنيت قصرًا، اتخذته حصنًا يسمى قصر سعد، وجعلت بينك وبين الناس بابًا، فليس بقصرك، ولكنه قصر الخبال، انزل منزلاً بما يلى بيوت الناس وأغلقه...)(٢).

صنع عمر هذا مع أن الأصل فى البيوت هو الحرمة، لا يجوز التطلع من نوافذها، ولا التسمع على أهلها، ولا الدخول عليها إلا بإذن، كما أنها فى الحقيقة مال ملك لصاحبه لا يجوز إهداره ولا إتلافه.

---

(١) راجع: منهج عمر بن الخطاب فى التشريع، د: محمد بلتاجى ص٣٩٤.

(٢) راجع: الكامل فى التاريخ، ابن الأثير ٢/٢٩٤، وفتوح البلدان، البلاذرى ص٣٩١، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧.

ولكن عمر -ﷺ- بصفته ولى أمر المسلمين، رأى أن يعاقب سعدًا هـذا العقوبة التعزيرية؛ لتكون موعظة ونكالاً أمام كل مسئول يحاول أن يستعلى على الناس بدلاً من أن يكون فى خدمتهم، أو أن يستأثر لنفسه بشيء من مال الرعية؛ مستغلاً نفوذه وموقعه.

وفى هذا السياق أيضًا، نرى عمر -ﷺ- يحرق حانوتًا كان يباع فيه الخمر، قائلاً لصاحبه - وكان يسمى رويشد الثقفى- إنما أنت فويسق لا رويشد[1]، كما روى عنه أنه أراق لبنًا قد خلطه صاحبه بالماء[2].

وهكذا أباح عمر -ﷺ- بصفته إمامًا للمسلمين ما هو محظور- إهدار المال الخاص وإتلافه- ما دام فى هذه الإباحة ما يحقق مصلحة المجموع، ولو بغرض الردع والزجر.

وعمر فى هذا لا يحل حرامًا، ولا يحرم حلالاً، ولكن يتبع المصلحة ويدرأ المفسدة، ومعلوم أن "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"[3] ما دامت هذه المصلحة لا تصطدم بنص أو إجماع، أو قاعدة من قواعد الشريعة العامة ومقاصدها الكلية[4].

---

(١) راجع: الحسبة لابن تيمية ص٦٤ .

(٢) راجع: المصدر السابق .

(٣) راجع هذه القاعدة فى: المنثور فى القواعد، الزركشى ١٨٣/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ٢٠٠٠، وقواعد الأحكام فى مصالح الأنام، العز بن عبد السلام ٨٩/٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٧. والأشباه والنظائر، السيوطى، ص١٢١، الحلبى، القاهرة، ط أخيرة ١٩٥٧.

(٤) راجع: نظرية الإباحة عند الأصوليين ص٣٤٠.

وحين يصدر وليّ الأمر حكمًا فيه صلاح العامة، يكون واجب النفاذ شرعًا؛ لأنه يندرج تحت أحكام السياسة الشرعية التى هى من اختصاص الإمام.

• **المبحث الثانى فى قاعدة: اختلاف الحكم على الأفعال بحسب الجزئية والكلية:**

درج الأصوليون فى مبحث الحكم الشرعى على أن يقسموا الحكم التكليفى خمسة أقسام على الترتيب الآتى: الواجب- المندوب - الحرام- المكروه- المباح. ولم يؤثر عنهم أن مايزوا فى هذه الأحكام بين الجزء والكل، أو بين الفرد والمجموع. إلا أن الشاطبى رحمه الله (ت٧٩٠هـ) كان قد أضاف للدرس الأصولى حين عنى بالتأصيل والبيان لفكرة أو قاعدة: (الأفعال كلها تختلف أحكامها بالكلية والجزئية) فما هو مباح بالجزء لا يكون مباحًا بالكل، بل إما مطلوب الفعل وجوبًا أو ندبًا، أو مطلوب الترك تحريمًا أو كراهة.

ويلاحظ أن الشاطبى رحمه الله - حين شرع يؤصل لفكرته فى كتاب الأحكام من مؤلفه (الموافقات) - قد خالف جمهور الأصوليين فى ترتيبهم المعهود للأحكام التكليفية الخمسة؛ إذ ابتدأها بالحديث عن المباح ثم المندوب، ثم المكروه، ثم الواجب، ثم الحرام؛ مع العناية بالتأصيل لفكرته فى مبحث المباح بصورة أكثر تفصيلاً من باقى مباحث الحكم التكليفى الأخرى.

ويبدو للبحث أن الشاطبى قد عمد إلى هذا الترتيب بهدف تجلية فكرته بصورة أكبر أمام القارئ، فاختلاف الحكم على الفعل من حيث الجزئية والكلية يتضح فى المباح أكثر منه فى باقى الأحكام التكليفية الأخرى؛ وفيما يلى توضيح ذلك.

أولاً: فيما يتصل بالمباح:

يدور التعريف المصطلحى للمباح عند الأصوليين حول هـذا المعنـى: (مالا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم)[1].

وقد نعجب حين نرى الشاطبى لا يختلف مع جمهور الأصـوليين فـى تعريف المباح، فيقول (المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلـوب الفعـل ولامطلوب الاجتناب)[2] أى إنه مستوى الطرفين عنده – الفعل والترك– كما هو عند جمهور الأصوليين؛ هذا مما قد يوحى بشىء من التناقض بين تعريفه للمباح، وما سبق وأن نقلناه عنه من أن المباح بالجزء لا يكون مباحًا بالكل.

ولكن بشىء من التدقيق فى مفهوم المباح عند الشاطبى، نجد أنه لايوجد ثمة تناقض، فالشاطبى يتفق مع الجمهور فى مفهومهم للمبـاح حـين يبقـى المباح على حقيقته أو أصله، كما يدل عليه قوله: (المباح مـن حيـث هـو مباح...) أما إذا لابسته عوامل خارجية، أو اتخذ ذريعة إلى غيره فتغيـرت حقيقتـه؛ حينئذ يتغير حكمه من الإباحة إلى حكم تكليفى آخر، أى إن المباح – كما يقول الشاطبى– يصبح غير مباح بالمقاصـد والأمـور الخارجـة[3] ويلاحظ هنا: أن فكرة المقاصد والكليات – وهى الفكرة المهيمنة علـى آراء الشاطبى فى مجمل مؤلفاته وبخاصة (الموافقات)– هى نفسها الفكرة المهيمنة

---

(١) راجع: المنهاج للبيضاوى بشرح الأصفهانى ١/٥٥، مكتبة الرشد، الريـاض، ط (١) ١٤١٠هـ، وأصول الفقه، الشيخ أبو زهرة، ص٣٦، دار الفكر العربى، القاهرة، دت، والوجيز فى أصول الفقه د: عبد الكريم زيدان ص٤٧.

(٢) راجع: الموافقات ١/٧٥ تحقيق، الشيخ: عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦.

(٣) راجع: الموافقات ١/٨٧.

على ذهنه فى مبحث المباح، وهو يؤصل لقاعدة (اختلاف الحكم على الأفعال بحسب الجزئية والكلية).

وقد أدى هذا النظر بالشاطبى – كما يقول الأستاذ أحمد الريسونى- إلى أن يقسم المباح تقسيمًا رباعيًا، أى إنه رغم إباحته الأصلية تعتريه الأحكام الأربعة الأخرى، وذلك بحسب الجزئية والكلية، أو بحسب النظر إلى هذه المباحات فى عمومها وشمولها للفرد والمجتمع[1]، ودورها العام فى ذلك، وهذه الأقسام هى:

١- مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الندب، وقد مثل له الشاطبى بما زاد عن الضرورة من طيبات الأكل والشرب والمركب والملبس، فالتمتع بهذه النعم أمر مباح بحسب الجزئية، أى فى حق الأفراد، وبالنسبة لنماذج معينة من هذه النعم فيجوز تركها فى بعض الأوقات مع القدرة عليها، ولكنها بالنسبة لمجموع الناس فى مجموع حياتهم أمر مطلوب، أى مندوب بالكل، على معنى: أنها لو تركت جملة لكان ذلك مكروهًا؛ لأنه على خلاف ما ندب الشرع إليه فى العديد من النصوص، فهو بحسب الجزئية مباح، وبحسب الكلية مندوب.

٢- مباح بالجزء مطلوب بالكل على جهة الوجوب، كالأكل والشرب ووطء الزوجات، والبيع والشراء وسائر الحرف والمهن، فهذه كلها مباحة بالجزء على معنى: أن لكل فرد الحق فى أن يفعل أو لا يفعل فى بعض الأحوال أو الأوقات، لكن فعلها واجب بالكل على معنى: أنه لا يجوز

(١) راجع: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى ص١٥١، المعهد العالمى للفكر الإسلامى- سلسلة الرسائل الجامعية رقم (١)- ط ١٩٨١م.

للمجموع الاتفاق على تركها جملة على وجه العموم؛ لأنه ترك للضروريات التى لا تستقيم الحياة بدونها، فكان الدخول فيها واجبًا بالكل، فالإباحة بمقتضى الجزئية والوجوب بمقتضى الكلية، وهكذا فإن المباح يبقى على أصله - الإباحة- على المستوى الفردى والشخصى، لكنه يتحول إلى حكم الواجب بالكل على المستوى الاجتماعى، ومناط ذلك مراعاة المقاصد ومصالحها، ودفع المفاسد الناشئة أو المتوقعة من إهمال البعد الاجتماعى(١).

٣- مباح بالجزء مكروه بالكل، وقد مثل له الشاطبى بالتنزه فى البساتين، وسماع الغناء المباح وتغريد الحمام، وسائر أنواع اللعب المباحة، فمثل هذا مباح بالجزء على معنى: أنه إذا فعل يومًا ما، أو فى حالة ما فلا حرج، لكن إن فعل دائما كان مكروها، ونسب فاعله إلى قلة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات.

٤- مباح بالجزء محرم بالكل، كالمباحات التى تقدح فى العدالة المداومة عليها(٢)، ولم يمثل الشاطبى لهذا النوع، ولكنه استدل له بقول الغزالى: (إن المداومة على المباح قد تصيّره صغيرة، كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة ومن هنا قيل: لا صغيرة مع الإصرار)(٣).

---

(١) راجع: معالم التجديد فى أصول التشريع الإسلامى - دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبى الأصولية، د: أحسن لحساسنة، ص٤١٢؛ دار السلام، القاهرة، ط (١) ٢٠١٠م.

(٢) راجع: الموافقات ٨٩/١، ٩٠، ومباحث الحكم عند الأصوليين، د: محمد سلام مدكور ص١١٢، ١١٣، دار النهضة العربية، القاهرة، دت، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى ص١٥١، ١٥٢.

(٣) إحياء علوم الدين ٤٥٩/٤، دار المنهاج، جدة، ط (١) ٢٠١٠م.

وقد حاول الأستاذ الريسونى- بناء على فهمه المستوعب لما أجمله الشاطبى وما استدل به من كلام الغزالى-، أن يذكر بعض الأمثلة لهذا النوع من المباح التى سكت عنها الشاطبى، فذكر منها: احتراف بعض الناس لبعض أنواع اللعب فيصير الإنسان حرفته لاعب، وما يفعله بعض الناس من قطع الساعات الطوال أمام التلفاز، فى المقاهى وسفاسف الأمور[١] وفى رأيى أن الإفراط فى الاشتغال بالمباح إلى درجة تذهل عن الواجب، وتدخل الإنسان فى دائرة المتبع الهوى، هذه الدرجة من الاشتغال بالمباح توجب تحريمه سواء على مستوى الفرد أم الأمة، وتشتد هذه الحرمة حين تكون الأمة فى أشد الحاجة لفقه كيفية إدارة الوقت من قبل أبنائها، وليس فقط لمجرد استغلاله فيما ينفع، فتأخر الأمة عن ركب الحضارة يحتاج من كل فرد فيها إلى أن يتعلم كيف ينجز أعلى معدل من الإنتاج فى أقل وقت ممكن.

وبهذا النظر: فإن القسم الثالث (المباح بالجزء المكروه بالكل) يدخل فى دائرة (المباح بالجزء المحرم بالكل) إذا اتخذ شكل الطابع العام للسلوك الشخصى أو المجتمعى، وإن كان الشاطبى قد جعل لكل منهما حكمًا مختلفاً، وهكذا فإن المباح المستوى الطرفين – الفعل والترك- إذا نظر إليه فى ضوء نظرية الشاطبى فى اختلاف الحكم على الأفعال بالجزئية والكلية، أو من حيث ارتباطها بالفرد أو المجموع؛ فإن حكمه يتغير فيصبح إما مطلوب الفعل وجوبًا أو ندبًا، وإما مطلوب الترك تحريمًا أو كراهة، وذلك بالنظر إلى المقاصد والأمور الخارجة، وبهذا النظر يكون الشاطبى قد وجه المفتين إلى

---

(١) راجع: نظرية المقاصد عند الشاطبى، ص١٥٢.

سبيل مهم من سبل بناء الفتوى الصحيحة، ألا وهو ضرورة مراعاة البعد الاجتماعى، والمصلحة العامة فى القضايا التى تتصل بالكل أو المجموع؛ حتى تتسع دائرة أنظارهم فيما يتصل بفقه الأمة على وجه الخصوص.

وما ذكره الشاطبى فى المباح ومثل له يكفى لتوضيح نظريته؛ خاصة وأن تعريف المباح فى الموروث الفقهى، كان قد ألقى بظلاله على عقول المسلمين حتى بدا وكأنه خارج الحكم التكليفى؛ إذ لا ثواب ولا عقاب ولاقصد للشارع فيه، فإذا بالشاطبى يرتفع به هذه الارتفاعة، فقد يصبح واجبًا أو مندوبًا أو حرامًا أو مكروهًا.

كان يكفى الشاطبى ما أصل به لنظريته فى المباح، ولكنه مع ذلك لم يغفل باقى الأحكام التكليفية الأخرى من التناول؛ خاصة وأن أساس نظريته فى المباح هو تأثره بنظرية المقاصد وهيمنتها على تفكيره، فهو يلح عليها إلحاحًا فى سائر مباحثه وآرائه، ويريد من كل من يتصدى للفتوى أن تكون فكرة المقاصد ماثلة فى ذهنه؛ حتى لا تأتى فتواه ذاهلة عن فقه الأمة أو المجموع، المبنى فى الأساس على المقاصد والكليات.

- انتقل الشاطبى بعد ذلك للحديث عن المندوب فى ضوء نظريته فى المباح، فإذا كان المندوب كما يعرفه الأصوليون (ما يمدح فاعله، ولا يذم تاركه)[1] فإن الشاطبى يرى أن هذا الحكم ليس على إطلاقه، وأن المندوب وإن كان غير لازم باعتبار جزئه أو باعتبار الفرد؛ فإنه لازم

---

(١) راجع: المنهاج للبيضاوى بشرح الأصفهانى ١/٥٥، وإرشاد الفحول، الشوكانى ١/٥٩، وحصول المأمول من علم الأصول، القنوجى البخارى ص٩٢، دار الفضيلة، القاهرة، دت.

باعتبار الكل أو المجموع، فالأذان وصلاة الجماعة وصدقة التطوع والنكاح والعمرة... هذه كلها مندوبة من حيث الجزء لازمة من حيث الكل؛ إذا لاحظنا المقاصد والأمور الخارجة، ويوضح ذلك بقوله: (... ألا ترى أن فى الأذان إظهارًا لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه، ومن داوم على ترك الجماعة يجرح فلا تقبل شهادته؛ لأن فى تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعد الرسول -ﷺ- من داوم على ترك الجماعة فهمَّ أن يحرق عليهم بيوتهم[١]... والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشرع من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنسانى وما أشبه ذلك، فالترك له جملة مؤثر فى أوضاع الدين إذا كان دائمًا، أما إذا كان فى بعض الأوقات فلا تأثير له، فلا محظور فى الترك[٢].

- أما المكروه – الذى هو عند الأصوليين: (ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله)[٣]. فهو عند الشاطبى -إذا نظر إليه فى ضوء نظريته وما وراءها من فكرة المقاصد- فإنه يجب التفريق فى حكمه بين الجزء والكل، فالمكروه بالجزء ممنوع بالكل، قال: (كاللعب بالشطرنج بغير مقامرة، وسماع الغناء المكروه، فإن مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة لم تقدح فى العدالة، فإن داوم عليها قدحت فى عدالته، وذلك دليل على

(١) حديث همّ النبى -ﷺ- بتحريق بيوت من لا يحضر صلاة الجماعة، أخرجه البخارى فى كتاب (الأذان)، باب (فضل العشاء فى جماعة) حديث رقم (٦٥٧)، ومسلم فى كتاب (المساجد)، باب (فضل صلاة الجماعة) حديث رقم (٦٥١).

(٢) راجع: الموافقات ١/٩٠، ٩١.

(٣) راجع: الإبهاج فى شرح المنهاج ٢/١٦٢، ومعراج المنهاج، الجزرى ١/٥٦، مطبعة الحسين، القاهرة، ط (١) ١٩٩٣م.

المنع بناء على أصل الغزالى)[1] أى الذى سبق وأن نقلـه فـى النقطـة الرابعة من المباح، وهو قوله: المداومة على المباح قد تصيره صغيرة.

وإذا كانت المداومة على المكروه فى حق الفرد تنقل حكمه من دائـرة المكروه إلى المحرم، فلا شك أن ذلك يكون فى حق المجمـوع مـن بـاب الأولى.

أما الواجب والمحرم، فالأصل فيهما هـو ثبـات الحكـم –الوجـوب والحرمة– بالجزء وبالكل، بل إن الواجب بالجزء – كما يقـول الشـاطبى– يكون واجبًا بالكل من باب الأولى، وكذا الحال بالنسبة للمحرم، هـذا هـو الأصل، إلا أن كلاً منهما قد تعرض له أحوال تجعل حكمه يختلف بحسـب الجزء والكل، من حيث درجة الإثم واستحقاق العقوبة، فترك الواجب حـرام بالجزء وبالكل، إلا أن تكرار تركه لغير عذر يغلظ من إثم صاحبه، فمن ترك فرض الظهر مرة مثلاً ليس كمن يداوم على تركه، وكـذا الحـال بالنسـبة للمحرم، فالمداومة على الصغيرة لها تأثير فى كبرها، والصغائر تقود إلـى الكبائر، وبهذا النظر: فإن الواجب والمحرم يختلف حكمها ما بين الجزئيـة والكلية بتكرار ترك الواجب وفعل المحرم، لكن يلاحظ أن كلا منهما لا يأخذ بحسب كليه، لقبًا جديدًا من ألقاب الأحكام التكليفية الأخرى، لم يكن له مـن قبل بحسب جزئيه، فالحرام يبقى حرامًا، والواجب واجبًا[2].

وما يصدق على الواجبات الشرعية، يصدق أيضًـا علـى الواجبـات الاجتماعية والوظيفية، فكل وظيفة تعهد إلى فرد من أفراد الأمة هـى مـن

---

(١) راجع: الموافقات ١/٩٠، ٩١.

(٢) المصدر السابق ١/٩١- ٩٣.

الواجبات عليه، وهى تمثل له الثغرة الجهادية التى يجب عليه أن يسدها حتى لا تؤتى الأمة من قبله؛ فإذا ما قصر فى واجبه مرة بعد مرة فإن إثمه يشتد؛ لأن الخرق سوف يتسع فى هذه الثغرة الجهادية التى يقف عليها؛ فيرتد خطر ذلك على الأمة بأسرها.

وهكذا أصّل الشاطبى لنظريته فى الجزئية والكلية، وأثبتها إثباتًا عقليًا مقنعًا فى ضوء نظريته المقاصدية للأحكام الشرعية، وهى بلا شك نظرية جديرة بالدرس والاعتبار، أمام كل مفت بصير يدرك أهمية مراعاة المصالح العامة والأبعاد المجتمعية والإنسانية لفتواه؛ حتى لا تأتى قاصرة عن تحقيق هذا المقصد.

• المبحث الثالث فى: التفريق بين الواجب العينى والكفائى:

يفرق العلماء بين نوعين من الواجب من حيث تعيين من يؤديه وعدم تعيينه[١]، هما:

الواجب العينى ويعرفونه بقولهم: (ما يطلب الشرع حصوله من كل فرد من أفراد المكلفين به)[٢].

قالوا: وسمى هذا الواجب عينيًا؛ لأن الخطاب فيه يتوجه إلى كل مكلف بعينه بحيث لا تبرأ ذمته أمام الله إلا بفعله، كالصلاة والصيام والزكاة والحج للمستطيع، وسائر الواجبات الشرعية.

---

(١) حيث إن الواجب له تقسيمات عديدة وباعتبارات مختلفة بسطتها كتب الأصول .

(٢) راجع: أصول الفقه الإسلامى، د: زكى الدين شعبان ص١٩٤، دار الكتاب الجامعى، القاهرة، دت، وأصول الفقه، د: محمد زكريا البرديسى، ص٦٥، دار الثقافة، القاهرة، دت، والوجيز. فى أصول الفقه ص٣٦.

أما الواجب الكفائى فقد عرفه العلماء بأنه: (مهم يقصد الشرع حصوله، من غير نظر بالذات إلى فاعله)(١).

فقوله: (مهم): يدل على الإيجاب، وعبارة: (من غير نظر بالذات إلى فاعله) هى جوهر ما يفرق به بين الفرض العينى والكفائى.

فالشارع فى الفرض العينى يتوجه بخطابه إلى كل مكلف بعينه، يطلب منه حدوث الفعل، بحيث لا تبرأ ذمته إلا بفعله، أما فى الفرض الكفائى، فالتوجه يكون إلى المجموع، يطلب الشارع منهم حدوث الفعل فى الكون، بغض النظر عن شخص الفاعل، ولكن لا تبرأ ذمة المجموع إلا بحدوثه فى الكون، أى إن الطلب من الجميع، ولكن فعل الواحد يقوم مقام فعل غيره فيكون من لم يقم بالفعل فاعلاً بهذا الاعتبار(٢).

ومع ذلك: فقد قرر العلماء أن الفرض الكفائى ينقلب واجبًا عينيًا، إذا لم يقدر عليه سوى واحد من المكلفين(٣) كالطبيب الواحد فى بلدة، والقاضى الواحد، والمعلم الواحد ونحو ذلك.

---

(١) راجع: شرح الكوكب المنير، ابن النجار ٣٧٥/١، دار الفكر، ١٩٨٠، وتيسير التحرير، أمير بادشاه ٢١٣/٢، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٣٥٠.

(٢) راجع: أصول الفقه، الشيخ أبو زهرة ص٢٨.

(٣) راجع: الحسبة، ابن تيمية ص٣١، دار الإسلام، القاهرة، دت، وأصول التشريع الإسلامى، الشيخ: على حسب الله ص٣٧٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، وأصول الفقه الإسلامى، د: زكى الدين شعبان ص١٩٥، والوجيز فى أصول الفقه، د: عبد الكريم زيدان ص٣٧، وأصول الفقه الإسلامى، د: محمد سلام مدكور ص٢٩، دار النهضة العربية، القاهرة، ط (١) ١٩٧٦.

ويلاحظ بشكل عام أن الفروض العينية (كالصلاة والصيام والزكـــاة...) شرعت فى الأصل للتعبد وتزكية النفس، وأيضًا للابتلاء والاختبار، من حيث الامتثال أو عدمه، فيثاب المرء أو يؤثم، أما الفروض الكفائية فقــد شـــرعت لتحقيق المصالح العامة للأمة، أو تحقيقًا لمقصد الشارع فى حفــظ مصـــالح الأمة، وهو ما أجمله العز بن عبد السلام فى قولـــه: (واعلـــم أن المقصـــود بفرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد، دون ابتلاء الأعيان بتكليفـــه والمقصود بتكليف الأعيان حصول المقاصد لكل واحد من المكلفـــين علـــى حدته؛ لتظهر طاعته أو معصيته؛ لذلك لا يسقط فرض العين إلا بفعـــل بـــه المكلف، ويسقط فرض الكفاية بفعل القائمين به دون من كلف به فى امتـــداد الأمر)[١].

وقد مثّل الأقدمون للواجبات الكفائية بالعديد من الأمثلة التى تشمل فـــى مجموعها توفير احتياجات المجتمع المختلفة فى تلك العصور، وهو ما أجمله الشاطبى فى قوله: (الولايات العامة، والجهاد، وتعليم العلم. وإقامة الصناعات المهمة، هذه كلها فروض كفائية)[٢].

ولأن هذه الأمثلة وغيرها التى مثل بها الأقدمون للواجبـــات الكفائيـــة، اشتملت على كل ما يفى باحتياجات مجتمعاتهم؛ فهى صالحة لأن يقاس عليها كل ما يفى بمتطلبات وحاجيات المجتمعات فى العصر الحديث، ممـــا أســـفر

---

(١) راجع: قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ٥١/١، مكتبة الكليات الأزهريـــة، القـــاهرة، ١٩٦٨.

(٢) راجع: الموافقات ٣٨١/٣، وانظر: المنثور فى القواعد، الزركشـــى ١٦٣/٢- ١٦٦، ونفائس الأصول، القرافى ١٤٦٠/٣، الباز، مكة المكرمة، ط (١) ١٩٩٥.

عنه التقدم العلمى المذهل فى سائر فروع العلم والمعرفة، فى المجال السياسى والطبى والأمنى والتكنولوجى، والعلوم الكونية والإدارية والبحثية؛ حتى تتوفر للأمة كافة احتياجاتها من كافة التخصصات فى الفروع العلمية المختلفة.

ومن هذا التفريق السابق بين فروض الأعيان وفروض الكفايات يمكن تقرير الآتى:

١- الشريعة الإسلامية لم توجه عنايتها فى تشريعاتها إلى ما يخص آحاد المكلفين أو الفروض العينية فقط، ولكنها وجهت عنايتها وبالقدر نفسه إلى ما يخص عموم المكلفين أو فقه الأمة بشكل عام.

٢- أن محل نظر الفقيه فى الأدلة التى تتصل بالفروض الكفائية أو فقه الأمة، يختلف من حيث أولويات الترتيب عنه فى فقه الفرد.

ففقه الفرد مبنى فى الأساس على الأدلة الجزئية التى توجه الشارع بها بالخطاب مباشرة إلى المكلف بالأمر أو النهى بهدف الامتثال، وفى الوقت ذاته لا يغفل الأدلة العقلية المؤسسة على النص كالقياس، والمرتبطة بمصالح الناس وواقعهم المعيش، كالمصالح المرسلة والاستحسان والعرف ونحو ذلك، كما أنه لا يغفل الأدلة الإجمالية كمقاصد الشريعة وقواعدها الكبرى، وفق منهج محدد بينه علماء الأصول غاية البيان.

أما فقه الأمة فمؤسس فى الأصل على الأدلة الكلية العامة، التى يراد تحقيقها فى الأمة ككل، كوجوب العدل والإحسان: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

﴿وَالإِحْسَانِ﴾[1]. وتحقيق الكرامة الإنسانية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[2]، وبقاء الأمة قوية محافظة على تفوقها وهيبتها: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾[3]، ومحافظة كذلك على وسطيتها: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[4]، وعلى وحدتها: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾[5]، ومحققة لمقصود الشرع من حفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال، أو مقاصد الشريعة الكبرى.

ولكن الفقيه حين ينظر فى فقه الأمة لا يمكنه أن يغفل الأدلة الجزئية الموجهة إلى الفرد من دائرة نظره واستنباطه؛ فالفرد جزء من الأمة، والأمة ما هى إلا مجموعة أفراد، ومصلحة الفرد بلا شك تصب فى النهاية فى مصلحة المجموع، والعكس صحيح.

وبذا يتضح أن أدلة النظر والاستنباط فيما يختص بالأحكام التى تخص الفرد، والأحكام التى تخص الأمة لا تختلف فيما بينها، ولكن الذى يختلف هو أولويات النظر فى هذه الأدلة من حيث الترتيب، ومن حيث طريقة البحث والتتبع وصولاً إلى الحكم.

٣- وهذه النقطة مؤسسة على ما سبق ذكره من أن فقه الأمة مؤسس فى الأصل على الأدلة الكلية العامة، التى يراد تحقيقها فى الأمة ككل، فإذا

---

(١) النحل (٩٠).
(٢) الإسراء (٧٠).
(٣) الأنفال (٦٠).
(٤) البقرة (١٤٣) .
(٥) آل عمران (١٠٣).

كان الأمر كذلك: فإن تحقيق مقاصد الشريعة فيما يختص بالفرد، يختلف عن مفهومه فيما يختص بالأمة، ولكنه اختلاف يقود إلى التكامل لاالتضاد؛ فحفظ النفس فيما يختص بالفرد يتحقق فى تحريم قتلها أو الاعتداء على عضو من أعضائها بغير حق، أما فيما يختص بالأمة فيتحقق فى حفظ قوتها ومنعتها وتفوقها العلمى، والحقوق الإنسانية العامة التى كفلها الإسلام الحنيف للإنسان، والتى تعد من ضرورات الحياة الإنسانية، كحق حرية الاعتقاد، وحق حرية الرأى والتعبير، والعمل والتملك، وكل ما من شأنه أن يحقق له الكرامة الإنسانية.

وحفظ الدين فيما يختص بالفرد يتحقق فى صيانة حقه فى اختيار معتقده، وممارسة شعائره التعبدية، والحفاظ على رموزه ومقدساته ونحو ذلك، أما فيما يختص بالأمة فيتحقق ببناء المؤسسات التى تخدم الدعوة الإسلامية فى الداخل والخارج، وحسن تقديم الإسلام إلى الآخر، وتبنّى مشكلات المسلمين خارج ديارهم، وتكوين لوبى إسلامى قوى يتبنى قضاياهم، وكل ما من شأنه أن يحقق للإسلام ولأتباعه المنعة والاحترام.

وهكذا فإن تحقيق مقاصد الشريعة فيما يختص بالأمة يتحقق إجمالاً بكل ما ينهض بها نهوضًا قويًا، وينفى عنها الضرر والمشقة. وهى مهمة تقع على عاتق المجموع، ولا تبرأ ذمتهم إلا بتحقيقها فى الأمة.

٤- أنه إذا كان محل نظر الفقيه فى الأدلة يختلف من حيث أولويات الترتيب فى فقه الأمة عنه فى فقه الفرد، وتحقيق مقاصد الشريعة يختلف فى كل منهما من حيث المفهوم؛ فإن من الطبيعى أن تختلف الفتوى فى القضايا التى تختص بالأمة عنها فى تلك التى تختص بالفرد.

والفقيه حين يتعامل مع قضايا الأمة بالمنظور نفسه الذى يتعامل به مع قضايا الفرد؛ فمرده إلى غياب فقه الأمة عن دائرة نظره واهتمامه؛ مما عاد بالضرر على الدين نفسه.

وبذا يتضح أن تفريق الفقهاء بين الفرض الكفائى والعينى لم يكن المقصود منه - كما هو شائع- التفريق بينهما من حيث أن هذا يختص بالفرد فلا يسقط عنه إلا بفعله، وذاك يسقط عنه بفعل المجموع، ولكن هذه العناية كان يقف وراءها محاولة التأسيس لفقه يعلي من شأن المجموع، والمصلحة العليا للأمة، ويدرك ما بين مصلحة الفرد والمجموع من تداخل، يوجب أن تصدر عنه الفتوى وهى تحمل قدرًا من التكامل بين المصلحتين، وإن بدت مختلفة فى كل منهما.

- **الفصل الثانى: مسائل تطبيقية معاصرة:**

مدخل:

آثر البحث أن يخصص هذا الفصل لبعض النماذج التطبيقية المعاصرة، التى تبرز أهمية أن يدرك الفقيه الأبعاد الاجتماعية للمسألة التى يستفتى فيها، وما يستلزمه ذلك من ضرورة الحرص على أن تكون المقاصد الشرعية والمصالح العامة نصب عينيه، حين يفتى فى الشأن العام، أو القضايا التى تتصل بالأمة؛ سيرًا على هديه-ﷺ- وصحابته الأكرمين، وأيضًا تطبيقًا لما سبق وأن أرساه الأقدمون من قواعد تتصل بهذا الشأن، والتى أفاض البحث فى عرضها فى الجانب التأصيلى.

وفيما يلى بعض المسائل التطبيقية، يتناولها البحث فى أربعة مباحث تباعًا.

• المبحث الأول فى: التبرع القسرى فى الظروف الاستثنائية:

سايرت الشريعة الإسلامية الفطرة الإنسانية، حين قررت للإنسان الحق فى أن يتملك من المال الحلال ماشاء، ولا يلزم بشيء فى هذا المال غير ما ألزمه الله به من النفقة الواجبة والزكاة، أما ما سوى ذلك من صدقات وتبرع فى وجوه الخير وإنماء المجتمع، فهو تبرع محض يثاب عليه إن فعله، ولايجبره عليه سلطان ولا غيره، ما دام المجتمع يعيش حالة طبيعية، وهو ما عبر عنه الفقهاء بأوقات الاعتياد[1].

هذه هى الفتوى فى حكم الإنفاق التطوعى فى حال تعلق هذا الحكم بالفرد فى أوقات الاعتياد، ولكن ماذا عن الفتوى حين يتعلق هذا الحكم نفسه بالأمة فى النوازل، أو الظروف الاستثنائية؟ كالمجاعات العامة، والحروب الطاحنة، والكوارث الطبيعية والبيئية، والثورات والاضطرابات التى قد تؤدى إلى إفلاس الدولة، وتعرضها للابتزاز أو التركيع، إذا طلبت قرضًا أو مساعدة، كما هو مشاهد فى عالم اليوم...

فى هذه الحالات وأمثالها حين لا تكفى الزكوات المفروضة والنفقات التطوعية لسد خلة المحتاجين، أو إنقاذ الدولة من الإفلاس والتسول، هل تبقى الفتوى على حالها؟ لا يجبر الفرد على التبرع من ماله لدفع الكوارث عن المجموع ما دام قد أدى ما عليه من نفقة واجبة وزكاة، أم أن للشريعة موقفًا آخر؟ فيكون للإمام الحق فى أن يوظف فى أموال الأغنياء ما يكفى لسد خلة المحتاجين ودفع الكوارث عن الأمة، وهو ما يعرف بالتبرع القسرى.

---

(١) راجع: فقه الزكاة، د: يوسف القرضاوى ص٩٩١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٦) ١٩٨١.

معالجة الفقهاء الأقدمين لهذه القضية:

جاءت معالجة الأقدمين لقضية التبرع القسرى، فى مجملها على نحو غير مباشر من خلال مناقشتهم لمسألة: هل فى المال حق سوى الزكاة أم لا؟[1].

وقد أسفر هذا النقاش عن رأيين يبدوان متقابلين، وهما فى الحقيقة ليسا كذلك؛ لأنه لم يختلف أيّ منهما – حتى من قال بأنه لا يجب فى مال المسلم غير الزكاة – على أنه فى حال المجاعات العامة والكوارث الطبيعية والحروب ونحو ذلك، فإن حق المجموع يقدم على حق الفرد، وأن دفع هذه الكوارث والأضرار واجب على جميع المسلمين، وقد نقل القرطبى فى تفسيره الإجماع على ذلك، قال:

(واتفق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة –فإنه يجب صرف المال إليها)... ثم نقل عن مالك رحمه الله: (يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم)، ثم قال: (وهذا إجماع أيضًا، وهو يقوى ما اخترناه)[2]. وممن انتصر لهذا الرأى بشدة: ابن حزم الظاهرى، حيث قال: (فرض على الأغنياء فى كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم...) ثم ساق عددًا من الأدلة تؤيد ما ذهب إليه، واصفًا القول الآخر بأنه مخالف للإجماع والسنن والقياس[3].

---

(١) راجع أقوال العلماء فى هذه المسألة مع أدلتها فى: أحكام القرآن، ابن العربى ١٠١/١، دار الحديث، القاهرة ط (١) ٢٠١١م، والجامع لأحكام القرآن، القرطبى ٢٤٦/٢، والتفسير المنير، د: وهبة الزحيلى ٤٦٥/٢، ٤٦٦، دار الفكر، دمشق، ط (١)، وفقه الزكاة د: يوسف القرضاوى ٩٦٤/٢– ٩٩٢، وفيه تحقيق واف لهذه المسألة مع بسط للأدلة، وموازنة بينها وترجيح .

(٢) راجع: الجامع لأحكام القرآن ٢٤٦/٢.

(٣) راجع: المحلى ١٥٨/٦، ١٥٩، دار الآفاق، بيروت، دت .

ليست الزكاة إذن هى كل ما يجب على المسلم فى ماله، فى عموم الأحوال عند جميع الفقهاء.

وعليه: فإذا كان المجتمع يعيش حالة استثنائية، فإنه يجب على أغنياء هذا المجتمع أن يقوموا بفقرائه، وأن يدفعوا عنه الكوارث بأموالهم، ويجبرهم السلطان على ذلك.

رأى إمام الحرمين الجوينى[١] فى هذه المسألة:

لا يختلف رأى إمام الحرمين عن هذا الرأى فى مجمله، ولكنه قدم معالجته على نحو أكثر تفصيلاً واستيعابًا، وأيضًا: أكثر واقعية، وإن كان قد قدمها فى ثوب الفقه الافتراضى، لأنه افتراض حقيقى لمسألة توقع حدوثها[٢]، كما هو الشأن فى جل القضايا التى أثارها فى كتابه الغياثى[٣].

---

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين الجوينى الشافعى، كان يحضر درسه أكابر العلماء، له مصنفات تشهد له بالسبق، منها: البرهان فى أصول الفقه، والغياثى، ونهاية المطلب. توفى سنة (٤٧٨هـ).
راجع: سير أعلام النبلاء، الذهبى ١٧/١٤، دار الحديث، القاهرة ط (١) ٢٠٠٦م، وطبقات الشافعيين، ابن كثير ٤٨/٢، دار الوفاء، المنصورة، ط (١) ٢٠٠٤م.

(٢) فإمام الحرمين ينفى عن نفسه أن تكون افتراضاته لمجرد تدريب القرائح ولكنها حلول لمشاكل توقعها. راجع: غياث الأمم فى التياث الظلم- ت: د: عبد العظيم الديب، فقرة (٨٣٧) الشئون الدينية، قطر، ١٤٠٠هـ.

(٣) فقد افترض فى مؤلفه عدة فروض من قبيل: ماذا لو خلا العصر من إمام؟ أو انخرمت الصفات المعتبرة فى الأئمة؟ وماذا لو خلا الزمان من مجتهدين، أو مفتين أو نقلة للمذاهب؟ أو خلا عن أصول الشريعة، وكيف يكون التكليف؟... إلخ ما قدم من فروض وحلول لهذه الفروض، والهدف كما يبدو هو تعليم المتلقى أسس التفكير السليم، فى حال ظهور مشكلات لا عهد للأمة بها، وبيان فضل الاجتهاد والتفكير، على الوقوف عند حد الجمود والتقليد .

افترض إمام الحرمين فى إطار معالجته لهذه القضية فرضين:

الأول: ظهور القحط والمجاعات العامة.

الثانى: حالة التهديد الخارجى للدولة مع خلو بيت المال من الأموال.

- **أما الفرض الأول:** فقد قدم فيه إمام الحرمين عدة حلول، يتدرج بها على أهل اليسار من المسلمين؛ فهو يقدر عاطفة الإنسان الفطرية تجاه ماله، ويرى أنه ليس من الحكمة أن نفرض للفقير فى حال الشدائد فى مال الغنى ما يصير الغنى فقيرًا؛ فيهلك الجميع، فالغاية هى إحياء النفوس وليس هلاكها.

ومن ثم فهو يرى أنه إذا لم تف الزكوات المفروضة بحاجات الناس؛ فإن مسئولية الفقراء تقع أولاً على عاتق الإمام، بل عليه أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر فى باله- حسب عبارته[1]- فينفق عليهم من بيت المال- بمصارفه المتعددة - ما يفى بحاجاتهم، فإذا لم يقم الإمام بمسئوليته تجاه الفقراء أو كان الناس فى حالة لا إمام لهم متبوع؛ فإنه يجب على أهل اليسار المسارعة إلى دفع الضرر عنهم، وإلا أثموا جميعًا، وباءوا بأعظم المآثم إن ضاع فقير واحد بين ظهرانيهم.

قال: (وإذا كان تجهيز الموتى من فروض الكفايات، فحفظ مهج الأحياء وتدارك حشاشة الفقراء أتم وأهم)[2].

ولكن ما هو القدر الذى يجب على الأغنياء بذله للفقراء فى هذه الحالة؟

---

(١) راجع: الغياثى فقرة (٣٣٨).

(٢) المصدر السابق، فقرة (٣٣٩) بتصرف .

يرى إمام الحرمين أن يحتفظ الموسر لنفسه بقوت سنة كاملة، ثم يصرف الباقى إلى ذوى الضرورات والحاجات؛ لأنه كما يجب علينا أن نحرص على أن ننقذ الفقراء، فإنه يجب علينا أن نحرص وبالقدر نفسه على أن لا نهلك الأغنياء. وهذا التقدير بالسنة هو عن اجتهاد محض من إمام الحرمين[1]، ومن ثم فهو يقول: (... ولكن ما ذكرناه ليس أمرًا مجزومًا ولا حكمًا محتومًا، وعلى من طابت نفسه بإيثار أخيه على نفسه أن يفعل ذلك، فالإيثار من شيم الصالحين وسير الموفقين)[2].

- **وأما الفرض الثانى:** حالات التهديد الخارجى للدولة مع خلو بيت المال من الأموال:

فهذا الفرض – كما يرى إمام الحرمين- لا يخلو من ثلاث حالات: أن يطأ الكفار ديار الإسلام، أو أن يكونوا فى حاجة تشوف إلى ذلك والجند فى حاجة إلى دعم مالى، وإلا وصلوا إلى حالة من الانحلال والضعف؛ مما يغرى الأعداء بهم وبالبلاد، وهذه هى الحالة الثانية، أما الحالة الثالثة فهى أن

---

(١) المصدر السابق، فقرة: (٣٤٢)، (٣٤٣)، وقد أخبر إمام الحرمين أنه اجتهد فى هذا التقدير؛ لأنه لا يعرف فى الشرع ضابطاً ينتهى إليه فيما يبذله الموسر وفيما يبقيه، وإن كانت هناك قواعد شرعية تشير إلى ذلك، واستدلال عقلى أيضاً، فمن القواعد الشرعية ارتباط الزكاة بالحول، وما ورد أن النبى -ﷺ- كان يضع لنسائه فى أوقات الإمكان قوت سنة، ومن الاستدلال العقلى: أن السنة فترة تتبدل فيها الأحوال، وتتعاقب الفصول، وينتهى أمد الثمرات والغلات... أى إنها كافية لتحول المرء من حال إلى آخر بانقضائها. هذا. وحديث أن النبى -ﷺ- (كان يدخر لأهله قوت سنة) تقدم تخريجه ص (١٧) هامش رقم (٢).

(٢) راجع فقرة رقم (٣٤٣) من الغياثى.

يكون جنود الإسلام فى الثغور على شوكة واستعداد، ولكنهم لو ندبوا للجهاد؛ لاحتاجوا إلى مزيد من الاستعداد والإمداد، ولو لم يمدوا بالمال لانقطعوا عن الجهاد[١].

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن: هل يكلف الإمام أهل اليسار بأن يبذلوا من أموالهم، ما يفى بحاجات الجند فى هذه الحالات لتأمين الدولة أم لا؟

أما عن الحالتين الأوليين: فقد أخبر إمام الحرمين أنه لا خلاف مطلقًا بين العلماء على أنه يجب على وليّ أمر المسلمين، أن يوظف فى أموال الأغنياء ما يكفى لإنقاذ الدولة مما يتهددها من هذه الأخطار؛ فأموال الدنيا – كما يقول– لو قوبلت بقطرة دم لم تعدلها... وإذا كانت الدماء تسيل على حدود الظبات، فالأموال فى هذا المقام من المستحقرات[٢].

وأما الحالة الثالثة فيختلف إمام الحرمين مع من ذهب إلى أن الإمام – فى هذه الحالة– لايجب عليه أن يوظف على الأغنياء شيئًا فى أموالهم، فيقول: (والذى أختاره قاطعًا به أن الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضول أموالهم ما تحصل به الكفاية والغناء، فإن إقامة الجهاد فرض على العبادَ... وما أقرب تقاعدنا عنهم إلى مسيرهم إلينا واستجرائهم علينا)[٣].

وهكذا يرى إمام الحرمين وجوب التوظيف المالى فى أموال الموسرين، فى جميع حالات وصور التهديد الخارجى للدولة، بل يرى وجوب ذلك حتى

---

(١) راجع فقرة (٣٦٨) من المصدر نفسه .

(٢) راجع فقرة (٣٧٠). والظبات: جمع: ظبة، وهى: حدّ السيف والخنجر. راجع: اللسان (ظبا) ٧/٦.

(٣) راجع فقرة (٣٧٣).

فى حال التأهب لصد العدوان المتوقع على الدولة، وليس لمجرد الدفاع عن النفس.

ولا ينسى إمام الحرمين أن يوجه القائمين على الأمر، بأن لا يطلقوا أيديهم فى أموال الأغنياء – تحت التذرع بحماية الدولة– فيكتنزوا لأنفسهم الثروات، ويبتنوا لها الأمجاد، ولكن يجب أن تحركهم المصلحة العليا فقط، فالأخذ يقع فى حيز الاستثناء والضرورة، التى تتمثل فى دفع الكوارث العامة. والضرورة تقدر بقدرها[1]، وهو ما نبه إليه بوضوح فى قوله:

(... فلست أرى أن للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليتبنى بكل ناحية حرزًا ويقتنى ذخيرة وكنزًا... فإن استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين، كف طلبته عن الموسرين)[2].

تعقيب على رأى إمام الحرمين:

وهكذا جاءت معالجة إمام الحرمين لهذه القضية فى مجملها معالجة شاملة مستوعبة تحمل قدرًا كبيرًا من التسامح والتوازن، فإمام الحرمين يقدم رأيه من غير إلزام، ودون طعن فى رأى آخر مخالف له، كما أنه لا يغفل مصلحة الجزء لأجل الكل، ولا الكل لأجل الجزء، فإذا ما تعارضت مصلحة المجموع مع مصلحة الفرد أو الجزء، حينئذ لا مناص من تقديم مصلحة المجموع، كما هو مقرر فى الشريعة.

---

(١) راجع: المصلحة عند الجوينى – دراسة تطبيقية فى السياسة الشرعية من كتاب الغياثى– د: راشد الهاجرى ص٢٤٠، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية الكويت، عدد (٨٤).

(٢) فقرة (٤٠٧).

كما أن ما قدمه إمام الحرمين من حلول يتسم بروح الاعتماد على النفس وحفظ الكرامة، ففى المسلمين من الخير وخلق الإيثار ما يكفى لحل مشكلاتهم مهما تعاظمت، وعلى الإمام أن يبدأ فيلزم أهل اليسار بما يحقق الكفاية، والباب مفتوح لهم ليقدموا ما هو أكثر من ذلك، وعليه كذلك أن يكون ورعًا تحركه المصلحة العامة، ومسئوليته عن رعيته ولا أكثر من ذلك.

وإذا كان للفقه الحديث أن يبنى على ما أصّل له إمام الحرمين فى هذه القضية لمعالجة المشكلات المعاصرة، فسنجد أن المشكلات التى تهدد أمن الدولة فى الداخل والخارج، غدت لا تقتصر على هذه المشكلات المعهودة التى تحدث عنها إمام الحرمين (المجاعات والعدوان العسكرى على الدولة...)، ولكنها لا تقل عنها خطورة.

فمشكلة التخلف العلمى والصحى، والعشوائيات، وانعدام الأمن والبلطجة... هذه كلها توجب التدخل السريع للقضاء عليها، وأن يوظف لها الإمام فى أموال الأغنياء ما يكفى للقضاء عليها -إذا لم تكن الدولة قادرة على حلها- وتوفير البدائل التى تجتثها من الجذور.

أما عن المخاطر الخارجية، فقد اختلفت صورها كثيرًا عن ذى قبل؛ فالدول القوية الآن غدت تتجنب المصادمات العسكرية قدر الإمكان، ولكنها تمارس من أساليب الضغط على الدول الأقل قوة ما هو أمرّ وأنكى.

فتهديد مصر فى مياه الشرب مثلاً، أخطر بكثير من تهديد حدودها وثغورها؛ ومن ثم فإن إقامة علاقة قوية مع الدول التى يمكنها التحكم فى مياه النيل، وما يتطلبه ذلك من مدّ يد العون والمساعدة لهذه الدول فى كافة المجالات، وإقامة المشروعات التى تنمى من مجتمعاتهم... هذه كلها واجبات

مقدسة، يجب أن يشارك فيها أثرياء الوطن، وأن يجبرهم الإمام على ذلك، إن هم تقاعسوا عن أداء هذا الواجب؛ إذ ليس من المعقول أن تترك فئة في المجتمع تثرى حتى يتفاحش ثراؤها على حساب الطبقات الفقيرة والكادحة، ثم تتمتع هي بكل خيرات الوطن، ولا تلتزم بالمشاركة في حل مشكلاته تحت دعوى احترام الملكية، فلا تقديس لحرية التملك، ما دام الأمر يتصل بحق الوطن، أو بمخاطر تهدد المجموع؛ لأن الشريعة - كما يقول الدكتور: محمد بلتاجي: (لاتعرف الحق المطلق، وكل الحقوق والسلطات التي تعطى للبشر فيها، أمور مقيدة بضوابط الشريعة ومقرراتها[1].

ولا يعني ذلك أن يقوم الإمام بتجريد الأغنياء تمامًا من أموالهم تحت أي مسمي من المسميات الخادعة، التي طالما احترقت بلهيبها الشعوب كالاشتراكية مثلاً؛ فالغرض كما يقول إمام الحرمين: هو إحياء النفوس وليس هلاكها، ولو فرض الإمام في مال الغني ما يصيره فقيرًا؛ لهلك الجميع[2].

ومن ثم فإن عملية التوظيف المالي في أموال الأغنياء، يجب أن تتم وفق برامج مدروسة وبنسب مقدرة تتفاوت بتفاوت الدخول، وبالقدر الذي يحفظ رؤوس أموال الأفراد قدر الإمكان، فرأس مال الفرد في النهاية هو رأس مال المجتمع، خصوصًا ما كان منه في صورة شركات أو مؤسسات يتعيش عليها أبناء الوطن، فالأصل هو حفظ المصلحتين معًا: مصلحة الفرد

---

(١) راجع: الملكية الفردية في النظام الاقتصادي الإسلامي ص٧٨، مكتبة الشباب، القاهرة ١٩٨٢.

(٢) راجع ص (٤٠).

ومصلحة المجموع ما أمكن ذلك، وليس إهدار مصلحة على حساب أخرى إلا إذا تعذر الجمع بين المصلحتين، فيتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، كما قرر الفقهاء[1].

وأخيرًا أقول: إن الشعوب ينقصها الثقة فى حكامها، ولو نشأت هذه الثقة، وترك الناس لعواطفهم الدينية والإنسانية، لانتقل الذهب من صناديق الأغنياء إلى جيوب الفقراء، وتاريخ المسلمين حافل بالكثير من النماذج، بل إننا لم نفقد بعضًا من هذه النماذج فى مجتمعاتنا، حتى فى هذا العصر، عصر الرأسمالية المتوحشة.

وهكذا. وفى ضوء فقه الأمة، يتحول ما هو مباح فى حق الفرد – الإنفاق التطوعى– إلى واجب وفريضة دينية حين يتعلق الحكم بمصلحة المجموع؛ فللإمام أن يفرض الإنفاق التطوعى فرضًا على أثرياء المسلمين حين يستدعى الحال ذلك، وهذا من أخص خصوصياته، التى تندرج تحت أحكام السياسة الشرعية –كما سبق–، فللإمام أن يتدخل فيلزم البعض بما فيه الصالح العام، حتى وإن اضطر إلى تقييد المباح، أو إيجابه، أو منعه، وقد تقدم ذكر العديد من الوقائع التى تشهد لذلك من فعل النبى–ﷺ– وصحابته[2].

---

(١) راجع: الأشباه والنظائر، ابن نجيم ص٨٧، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٩٦٨، والأشباه والنظائر، السيوطى ص٨٧، والوجيز فى إيضاح قواعد الفقه الكلية، د:محمد صدقى بن أحمد البورنو ص٨٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١) ١٩٨٣، والقواعد الفقهية د: عبد العزيز عزام ص١٤٤، دار الحديث، القاهرة، ط٢٠٠٥.

(٢) راجع المبحث الأول من الفصل الأول.

• **المبحث الثاني في: انتحار الأسير بهدف الحفاظ على أسرار الدولة:**

يطلق الانتحار في اصطلاح الفقهاء على قتل النفس بأي وسيلة كانت[1]، وهو – في نظر الشريعة الإسلامية – إثم من أكبر الآثام، وجريمة من أفحش الجرائم؛ لأنه في حقيقته نوع من التمرد على قدر الله في العبد، أو هو نوع من ثورة الإنسان ضد نفسه، حين تضعف إرادته، أو ينعدم صبره حيال ما يواجهه من مشكلات الحياة التي يختبر الله بها إيمانه، وقدرته على تقبل قضائه وقدره بالرضى والصبر.

من هنا قرر الفقهاء أن قاتل نفسه أعظم وزرًا من قاتل غيره؛ لأنه باغ على نفسه، حتى قال بعضهم: حكمه حكم البغاة، لا يغسل ولا يصلى عليه، وهو خارج عن الملة إن استحله.[2] هذا عن عقوبته في الدنيا.

---

(١) كالسيف، وأكل السم، وإلقاء النفس من شاهق، وهناك انتحار بطريق السلب، وهو أن يمتنع الإنسان عن الواجب قصداً لإهلاك نفسه، كأن يمتنع عن الأكل والشرب، وعلاج جرح موثوق ببرئه، ومثله: ترك التخلص مما يمكنه التخلص منه لإنقاذ حياته، كالتخلص من الغرق والحرق والسبع والعدو ونحو ذلك... راجع: تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي ٣٧١/٧، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥، والموسوعة الفقهية ٢٨١/٦، ٢٨٢، وزارة الأوقاف، الكويت ط (٤) ١٩٩٣، ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د: محمود عبد المنعم ص٣٠١، والمخاطرة بالنفس في القتال وحكمها في الشريعة الإسلامية، د. سهيل الأحمد ص٢٣٥، مركز الإعلام العربي، القاهرة ط (٥)، ٢٠٠٩.

(٢) راجع: المغني، ابن قدامة ٢٧٢/٣، والبناية في شرح الهداية، بدر الدين العيني ٣٦٨/٣، دار الفكر، بيروت، ط ٢٠٠٩، والفقه الإسلامي وأدلته، د: وهبة الزحيلي ١٥١٠/٢، دار الفكر، دمشق ط(٤) ١٩٩٧. والموسوعة الفقهية، الكويت ٢٨٣/٦.

أما فى الآخرة، فقد ورد العديد من النصوص تتوعد قاتل نفسه بالعذاب الأليم، الذى هو من جنس جريمته وتعديه، من ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾[1].

- وقوله-ﷺ-: (من تردى من جبل فقتل نفسه، فهو فى نار جهنم يتردى فيها خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن تحسى سمًا فقتل نفسه، فسمه فى يده يتحساه فى نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا، ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته فى يده يجأ بها بطنه فى نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا)[2].

وقد استحق قاتل نفسه هذا العقاب كجزء من فلسفة الإسلام الكبرى فى وجوب صيانة النفس الإنسانية وحرمة إزهاقها بغير حق، حتى قرر أكثر فقهاء المالكية والغزالى من الشافعية: حرمة الاعتداء على الجنين فى طور النطفة، فبمجرد قبض الرحم على المنى يحرم الاعتداء عليه عندهم، واعتبره الغزالى بمثابة الجناية على موجود حاصل؛ لأنه لو ترك لنما وتطور وصار إنسانًا، فالاعتداء عليه كالاعتداء على الكائن الإنسانى[3].

---

(١) النساء (٢٩، ٣٠).

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب (الطب) باب (شرب السم والدواء به) حديث رقم (٥٧٧٨)، ومسلم فى كتاب (الإيمان)، باب (غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه) حديث رقم (١٧٥).

(٣) راجع: إحياء علوم الدين ٧٣٦/٤، دار الشعب، القاهرة، دت، والقوانين الفقهية، ابن جزى ص١٧٣، دار الحديث، القاهرة، والذخيرة، القرافى ٩١٨/٤، ٩١٩، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٤، وحاشية الدسوقى مع الشرح الكبير ٢٦٦/٢، ٢٦٧، الحلبى، القاهرة، دت، ومواهب الجليل شرح مختصر خليل، الشنقيطى، ٢٨٨/٤، إدارة إحياء التراث الإسلامى، قطر، ١٩٨٣.

هذه هى حرمة النفس الإنسانية فى الشريعة الإسلامية، ومن ثم فإنه لايجوز الاعتداء عليها بحال، ولو كان بقتل الإنسان نفسه، فرارًا من مصاعب الحياة، أو من داء عضال، أو ألم شديد، أو مصاب أليم، أو غير ذلك من الحالات التى يتعلق فيها الحكم بالشخص نفسه، أو بالفرد.

الفتوى إذن هى التحريم قولاً واحدًا، ولكن ماذا إذا تعلق الحكم بالأمة؟ فكان فى انتحار شخص ما مصلحة تعود على المجموع أو على الدولة المسلمة – كهذه المسألة التى نحن بصددها– انتحار الأسير بهدف الحفاظ على أسرار الدولة– هل تختلف الفتوى حينئذ؟ أم تظل على أصلها وهو الحرمة؟

تفصيل أقوال الفقهاء فى هذه المسألة:

لم أجد حكمًا فقهيًا، أو نقاشًا للأقدمين – فيما تيسر لى الوصول إليه من مراجع– حول هذه المسألة، وإن كان قد وردت عنهم بعض النصوص فى مسائل نظيرة، تصلح للبناء عليها فى سبيل الوصول إلى حكم هذه المسألة، كمسألة التترس، ومخاطرة الرجل بنفسه فى الحرب، كما سيأتى.

أما الفقهاء المحدثون: فقد تناول بعضهم بالبحث والنقاش حكم انتحار الأسير بهدف الحفاظ على أسرار الدولة تحديدًا، لينتهى النظر الفقهى فيها إلى قولين:

القول الأول: يرى أصحابه حرمة أن يقتل الأسير نفسه بحال من الأحوال، حتى ولو كان بقصد الحفاظ على أسرار الدولة مهما تعرض للتعذيب؛ وعليه أن يصبر ويستعين بالله حتى يفرج عنه.

وهذا هو رأى الشيخ: عبد الرحمن بن ناصر البراك[1]، والشيخ: أحمد الشرباصى رحمه الله[2]، ولكن هل يبوء هذا المنتحر بالإثم نفسه الذى يبوء به قاتل نفسه اختيارًا؟ يرى الشيخ البراك: أنه لا يبوء بالإثم نفسه، فيرجى الله أن يعذره بنيته الصالحة، ومثله من يفعل ذلك جهلاً أنه حرام، فيرجى الله أن يعذره بجهله، أما الشيخ الشرباصى فظاهر كلامه أنه لا فارق بينهما، وإن كان لم ينص على ذلك بشكل صريح.

أما عن الأدلة التى ساقها أصحاب هذا الرأى، فهى ذاتها الأدلة التى وردت فى حرمة أن يقتل الإنسان نفسه بصفة عامة، والتى سبق ذكر بعض منها.

القول الثانى: يرى أصحابه أنه يجوز للأسير أن يقتل نفسه أو ينتحر إذا خشى- تحت التعذيب الشديد أو الحقن بما يسلبه سيطرته على ذاكرته مثلاً – أن يبوح بأسرار تضر ضررًا كبيرًا بمجموع المسلمين أو تضر بأمن الدولة المسلمة بشكل عام.

وعلى رأس المفتين بذلك: الشيخ محمد بن إبراهيم[3]- مفتى المملكة العربية السعودية الأسبق- حيث أباح رحمه الله انتحار الأسير حامل الأسرار المهمة، ورأى أنه إن كان فى قتله نفسه مفسدة، إلا أن مفسدة إفشاء أسرار المسلمين أعظم...

---

(١)، (٢) راجع: هذا الموقع على شبكة المعلومات:

w.w.w. Muslm. net.

(٣) راجع: فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ ٦/٢٠٧، ٢٠٨، المطابع الحكومية، المملكة العربية السعودية، ط (١) ١٩٩٣، وانظر/موقع:

w.w.w . Muslm. net.

وقد تابعه على هذه الفتوى عدد كبير من العلماء المعاصرين منهم: د:عبد الرزاق الكندى(١)، ود: سهيل الأحمد(٢)، وهو رأى جماعة العلماء فى الموسوعة الفقهية(٣).

وقد اشترط أصحاب هذا الرأى عدة شروط حتى يقال بجواز انتحار الأسير فى هذه الحالة، بسط القول فيها د. سهيل الأحمد، وهى:

١- أن يقع الأسير - المهم فى موقعه ومعلوماته وأسراره- فى أيدى العدو فعلاً، مع يقينه باستحالة إطلاق سراحه أو هروبه.

٢- أن يقع عليه التعذيب حقيقة، أو يعلم يقيناً أن العدو لن يتركه دون تحقيق مبتغاه منه، باستعمال الوسائل التى تجعله يبدى ما عنده من أسرار بطريقة لا شعورية، كالتنويم المغناطيسى، أو الحقن بما يسلبه سيطرته على ذاكرته.

٣- أن تشكل هذه الأسرار خطورة كبيرة إن كشفت للعدو سواء بالنسبة لمجموع المقاتلين، أو الدولة، أو مجموع المسلمين، أما إن ترتب على كشفها أضرار صغيرة، كأسر فرد غير مهم، أو سجن هذا المسلم المأسور لسنوات قليلة؛ فلا يجوز له أن يقتل نفسه حينئذ؛ لأن فى قتله نفسه ضرراً أشد مما هو مترتب على أسره.

٤- أن يكون مقصده ونيته هو دفع الضرر عن المجموع، وليس مجرد الهروب من العذاب(٤)، وإلا عد منتحراً وإن تحقق فى قتله دفع ضرر كبير عن المسلمين، ما دام لم ينو هذا ولم يقصده.

---

(١) راجع: التيسير فى الفتوى أسبابه وضوابطه ص١٧٤، مؤسسة الرسالة، دمشق وبيروت، ط (١) ٢٠٠٨.

(٢) راجع: المخاطرة بالنفس فى القتال وحكمها فى الشريعة الإسلامية ص١١١.

(٣) راجع: هامش الموسوعة ٢٨٦/٦.

(٤) راجع: المخاطرة بالنفس فى القتال ص١١١- ١١٣ بتصرف .

أما عن الأدلة التي ساقها أصحاب هذا الرأى، فأهمها ما يلى:

١- حديث الغلام فى قصة أصحاب الأخدود، التى خاطر فيها بنفسه، فدل الملك على طريقه قتله، وهى: أن يرميه بسهم، قائلاً: (باسم الله رب الغلام)، بهدف أن تظهر بقتله آية يسلم على إثرها الناس، وقد كان؛ حيث قال الناس: (آمنا برب الغلام)[١]، فالغلام هنا خاطر بنفسه بهدف نشر دين الله وإسلام الناس.

٢- الوقائع الكثيرة التى تثبت إقدام الصحابة على المخاطرة بالنفس فى سبيل الله، والتى أقرها النبى -ﷺ-، وقال فى أصحابها قولاً حسناً[٢].

---

(١) الحديث أخرجه مسلم فى صحيحه فى (الزهد والرقائق)، باب: (قصة أصحاب الأخدود...)، رقم (٣٠٠٥).

(٢) منها: ما روى أن رجلاً من الأنصار تخلف عن أصحاب بئر معونة، فرأى الطير عكوفاً على مقتلة أصحابه، فقال لعمرو بن أمية، سأقدم على هؤلاء الأعداء فيقتلونى، ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابنا ففعل، فقتل فرجع عمرو بن أمية فذكر ذلك لرسول الله -ﷺ- ، فقال فيه قولاً حسناً .

والحديث صحيح، أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى، كتاب: (جماع أبواب السير)، باب: (جواز انفراد الرجل بالغزو فى بلاد العدو)، رقم: (١٨٢٠٠)، كما أخرجه فى معرفة السنن والآثار، كتاب (السير)، باب: (الخروج إلى دار الحرب غازياً بغير إذن الإمام) رقم (٥٤٣١).

ومنها ما صنعه أنس بن النضر حين ولى المسلمون بعد هزيمتهم بأحد؛ حيث أقبل على القتال وحده يخاطر بنفسه، فقاتل حتى قتل وهو يقول: والله إنى لأجد ريح الجنة دون أحد، فوجد فيه بضع وثمانون جراحة ما بين ضربة سيف، أو رمية سهم، أو طعنة رمح، حتى إن أخته لم تعرفه إلا ببنانه- طرف أصبعه-.

وقصته رواها البخارى فى كتاب (المغازى)، باب (غزة أحد)، رقم (٤٠٤٨)، ومسلم فى كتاب (الإمارة)، باب: (ثبوت الجنة للشهيد)، رقم (١٩٠٣).

٣- القواعد الفقهية المقررة التى تؤيد هذا المنحى كقاعدة (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)، (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)[(١)].

الترجيح:

بعد أن عرض البحث لرأى الفريقين وما استدل به كل فريق لرأيه، يتضح أن الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثانى، القائلين بجواز أن ينتحر الأسير بهدف حفظ أسرار الأمة- بالشروط التى نقلها البحث عنهم- لقوة الأدلة التى استدل بها أصحاب هذا القول، ينضاف إليها مايلى:

١- النصوص القرآنية التى جاءت تحث على بذل الروح فى سبيل الله ، مع الوعد بالجنة، كقوله ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللهِ وَاللهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾[(٢)]، وقوله: ﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[(٣)].

٢- اتفاق الفقهاء على أنه إذا تترس جيش العدو أو تحصن بمن عنده من أسرى المسلمين، وخيف على مجموع المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا الأعداء؛ فالحكم هو وجوب قتالهم، حتى وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم[(٤)]، وجعلوا هذا من تطبيقات قاعدة يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

---

(١) راجع هامش رقم (٣) ص٤٤.

(٢) البقرة (٢٠٧).

(٣) التوبة (١١١).

(٤) راجع: الأحكام السلطانية، الماوردى ص٥١، دار الكتب العلمية، بيروت، وبداية المجتهد، ابن رشد ٥٧٧/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ١٩٩٧، والموافقات ٥٠٧/٢، وفقه الجهاد د: يوسف القرضاوى، ١٠٧٨/٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٩م.

٣- أن الفقهاء جميعًا متفقون على جواز مخاطرة الرجل بنفسه في الحرب إن كان يطمع في نكاية العدو[١]، وفي هذا يقول ابن تيمية - بعد أن أشار إلى قصة الغلام في أصحاب الأخدود- (ولهذا جوز الأئمة الأربعة أن ينغمس المسلم في صف الكفار، وإن غلب على ظنه أنهم سيقتلونه إذا كان في ذلك مصلحة المسلمين...)[٢].

وقد بنى العلماء المعاصرون على ذلك فأفتوا بجواز العمليات الاستشهادية، التي يخاطر فيها المسلم بحياته مخاطرة متحققة، بإحاطة نفسه بحزام متفجرات مثلاً، ثم يفجرها في العدو الصهيوني؛ بهدف النكاية بهم، وإلقاء الرعب في قلوبهم وخلخلة صفوفهم، فهذه العمليات قضى أكثر الفقهاء بأنها من المخاطرة بالنفس في سبيل الله، ولا تدخل في دائرة الانتحار المحرم، التي يقدم عليها اليائسون من حياتهم، الساخطون على قدر الله فيهم[٣].

---

(١) راجع: أحكام القرآن، الرازي الجصاص ٣٢٧/١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥ وأحكام القرآن، ابن العربي ١٧٤/١، والجامع لأحكام القرآن ٣٦١/٢، وأحكام القرآن، الكيا الهراسي ٨٨/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٩٨٣، وفقه الجهاد ١٠٨٩/٢، واعتبارات مآلات الأفعال وأثرها الفقهي د. وليد بن علي الحسين ٥٩٧/٢، دار التدمرية، الرياض، ط (١) ٢٠٠٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٥٤٠/٢٨، الرئاسة العامة لشئون الحرمين، مكة المكرمة، دت.

(٣) راجع: فقه الجهاد، ١٠٨٦/٢، والجهاد في الإسلام، دراسة فقهية مقارنة - د: أحمد كريمة، ط ٢٠٠٣، دن، ومجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية ٤٢٣/١٧، فتوى رقم (٥٥٠٣)، وزارة الأوقاف، الكويت، ط (١) ٢٠٠٨، والعمليات الاستشهادية، د: حسن الباش ص٢٠، دار قتيبة، دمشق وبيروت، ط (١) ٢٠٠٣.

وانظر: موقع: www. Muslm. net. على شبكة المعلومات؛ ففيه عدد واف من الفتاوى التي تجيز العمليات الاستشهادية عن أكابر العلماء .

وانظر آثار العمليات الاستشهادية وأعمال المقاومة عموماً على العدو الصهيوني في العمليات الاستشهادية، د: حسن الباش ٢٠-٢٣.

هذا مع ما فى هذه العمليات من عدم اليقين من تحقق أهدافها كاملة، وإذا كان الأمر كذلك، فلأن يفتى بجواز المخاطرة بالنفس أو الانتحار فى حال الأسير، حامل الأسرار المهمة المتعلقة بأمن الدولة أولى؛ لأن المصلحة هنا يقينية متحققة، والضرر المتحقق من وراء إفشائه بهذه الأسرار بالدولة وأسلحتها وجيشها ومراكزها الحيوية والاستراتيجية وأمن أراضيها، متحقق أيضًا.

لذا؛ فإن الفتوى بحكم انتحار الأسير فى هذه الحالة فى ضوء فقه الأمة، يجب أن تختلف عما يفتى به فى حق الفرد؛ ليصبح الحكم هو الجواز؛ لأن حفظ نفس هذا الأسير مصلحة خاصة، وحفظ أسرار الأمة، مصلحة عامة، وإذا تعارضت المصلحتان فلا خلاف فى وجوب تقديم المصلحة العامة على الخاصة، كما هو مقرر فى الشريعة الإسلامية[1].

بل إن البحث ليرى أن الإفتاء بالتحريم حينئذ اعتمادًا على ظاهر النصوص المحرمة لقتل النفس هو من قبيل النظرة الجزئية السطحية للنص، التى لا تبصر الغاية والحكمة، ولا تراعى مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية؛ ومن ثم تأتى قاصرة عن أن تحقق مصلحة المجموع، فضلاً عن أن تدفع الضرر عن الأمة بشكل عام.

- **المبحث الثالث فى: الانتفاع بالفوائد البنكية المحددة والمشروطة:**

لم تتحد كلمة الفقهاء فى حكم الانتفاع بهذه الفوائد، فيما يختص بالأفراد المودعين، أو على المستوى الفردى؛ إذ اختلفوا فيما بينهم على قولين:

---

(١) راجع: الموافقات للشاطبى ٢/٥٢١، وقد اعتبر الشاطبى تقديم المصلحة العامة على الخاصة، قاعدة من القواعد المعتبرة .

القول الأول: يرى حرمة هذه الفوائد مطلقًا أخذا وإعطاءًا، فهـي عـين الربا المحرم الذى توافرت النصوص على تحريمه، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾(١). وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ﴾(٢).

وقوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللهِ كَثِيرًا. وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾(٣).

قالوا: فهذه الفوائد البنكية المستحدثة هى عين الربا المذكور فى الآيات؛ ربا الجاهلية؛ إذ هى فوائد مشروطة على قروض، فما يمنحه البنك للعميل نظير الاستثمار أو الشراء هو فى حقيقته قرض بفائدة، وكذا ما يأخذه من أموال العميل بهدف توظيفها فى مشاريع استثمارية بفائدة، هو أيضًا قرض بفائدة و(كل قرض جر منفعة فهو ربا)(٤).

كما أن الزيادة مشروطة فى الحالتين نظير الأجل، وهذا هو الربا المحرم بعينه، ربا الجاهلية.

---

(١) البقرة: (٢٧٥).

(٢) البقرة (٢٧٨).

(٣) النساء (١٦٠، ١٦١).

(٤) الحديث أخرجه الدارقطنى فى السنن الكبرى رقم (١٠٩٣٣) ٥/٧٤١ وقال: حديث موقوف وقد ذكره الألبانى فى سلسلة الأحاديث الضعيفة، رقم (٤٢٤٩)، وقال عنه الشيخ ابن باز: الحديث ضعيف، ولكن معناه صحيح عند أهل العلم.
راجع الموقع الرسمى لفضيلته www.binbaz.org.sa

وهذا الرأى هو رأى الجمهور الأعظم من الفقهاء المعاصرين، منهم الشيخ المراغى، ود: عبد الله دراز[1]، والشيخ أبو شهبة[2]، والشيخ القرضاوى[3]، والدكتور وهبة الزحيلى[4]، وفقهاء المملكة العربية السعودية[5]، وهو الرأى الذى قررته كافة المجامع الفقهية، منها قرار المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة فى مؤتمره الأول المحرم ١٣٨٣هـ، ومؤتمر الثانى ١٣٨٥هـ، ومجلس مجمع الفقه الإسلامى المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامى فى دورة انعقاد مؤتمره الثانى بجدة من ١٠-١٦ ربيع الثانى ١٤٠٦هـ، وقرار مجمع رابطة العالم الإسلامى رقم(٦) فى دورته التاسعة من ١٢-١٩ رجب ١٤٠٩هـ[6].

القول الثانى: يرى إباحة هذه الفوائد البنكية وإن كانت مشروطة ومحدودة؛ لاختلافها عن ربا الجاهلية المحرم، القائم على استغلال حاجة

---

(١) راجع: تفسير المراغى ٣/٢٨٤، دار الفكر ، ط٢٠٠٦، وفيه نقل الشيخ المراغى رأى الدكتور عبد الله دراز من مقال له ألقاه فى مؤتمر القانون الإسلامى سنة ١٩٥١.

(٢) راجع: حلول لمشكلة الربا ٨٥، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤٠٩هـ.

(٣) راجع: فوائد البنوك هى الربا المحرم، دار الصحوة، القاهرة ط (١) ١٩٩٠ .

(٤) راجع: الفقه الإسلامى وأدلته ٥/٣٧٤١.

(٥) على رأسهم: فضيلة الشيخ عبد الله بن باز، كما فى تنبيهات وفتاوى هامة فى بطلان المعاملات الربوية المصرفية، ص١١٩، مطبوع مع كتاب: حلول لمشكلة الربا، الشيخ: أبو شهبة.

وانظر الموقع الرسمى لفضيلته: www.binbaz.org.sa .

(٦) راجع هذه القرارات فى: فوائد البنوك هى الربا المحرم، د/يوسف القرضاوى ص١٢٩، ١٤١، والثلاثونات فى القضايا المعاصرة ص١٦٢، وموقع: www.muslm.net:

المقترض؛ إذ أن هذه الفوائد فى الحقيقة ليس فيها استغلال للمودع أو العميل؛ فهو الذى يذهب مختارًا إلى البنك بهدف استثمار أمواله، وعليه فإن الفوائد هنا ليست مترتبة على قرض؛ لأن البنك لا يملك إقراض مال المودعين، وإنما يستثمرها لهم. وهذا الاستثمار ينشأ عنه الأرباح التى تمثل الفوائد البنكية جزءًا منها، فهى ليست من قبيل الربا؛ لانتفاء جانب الاستغلال، وأما انتفاء احتمال الخسارة فلأن استثمارات البنوك قائمة على مشروعات، مبنية على قواعد اقتصادية مضمونة الأرباح من المرابحات المشروعة، كما أن هذه الفوائد البنكية بسيطة، لاتوصف بربا التضعيف المحرم الذى نهى القرآن عنه فى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾[١] وهو الربا الذى كان سائدًا فى الجاهلية.

قالوا: وهذه المعاملات البنكية بنظامها السائد؛ من المعاملات المستحدثة التى لا يوجد ما يدل على تحريمها؛ فالأصل فيها هو الإباحة؛ كما أن التعامل بها أصبح من ضرورات الحياة التى لا يستغنى عنها الناس فى تعاملاتهم؛ لاعتمادها فى جميع المعاملات المالية فى العالم؛ ومن ثم يصبح القول بتحريمها من التضييق والحرج والله يقول ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢].

ويمثل هذا الرأى من المعاصرين: الشيخ شلتوت[٣]، والشيخ محمد سيد

---

(١) آل عمران (١٣٠) .

(٢) الحج (٧٨).

(٣) راجع: الإمام الأكبر: الشيخ محمود شلتوت (تجديد الدنيا بالدين) د/محمد عمارة كتاب الأزهر، ص ٥٦، ٥٧، جمادى الآخرة ١٤٢٩هـ.

طنطاوى.[1] ولأن القول الأول هو القول الذى عليه جمهور الفقهاء المعاصرين، وهو المفتي به فى كافة المجامع الفقهية، فبذا يصبح هو المعتمد فى الفتوى؛ خاصة وأن هؤلاء العلماء قد أقروا البديل الشرعى لهذه المعاملات البنكية المحظورة فى رأيهم، وهو نظام المعاملات البنكية التى تحمل اسم إسلامية[2]؛ ومن ثم فإنه لا عذر عند أصحاب هذا الرأى لمن يلجأ إلى البنوك الأخرى التى يطلقون عليها بنوكًا ربوية، وعليه أن يتطهر مما جناه من أرباحها– عملاً بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلاتُظْلَمُونَ﴾[3]– فلا يفيد منها فى منفعته الخاصة، وله أن يبذلها فى المصالح العامة للمسلمين من مدارس ومستشفيات ونحوها، ولا أجر له على هذا الإنفاق فى ذاته، ولكن له أجر التطهر من المال الحرام[4].

ولكن ماذا عن المسلمين الذين يعيشون خارج ديار الإسلام:

فهؤلاء يضطرون اضطرارًا للتعامل مع البنوك الربوية المحظورة فى

---

(١) راجع: حول فتوى البنوك– أكثر من مائة عالم يردون على فتوى الشيخ سيد طنطاوى – ملحق مجلة المختار الإسلامى. دار النصر للطباعة الإسلامية، القاهرة ١٩٩١، وانظر: مزيداً من التفصيلات والمناقشات حول وجهة نظر أصحاب هذا القول فى: فوائد البنوك هى الربا المحرم، د: يوسف القرضاوى ص٤٦– ٧٤، والثلاثونات فى القضايا المعاصرة ص١٦٠، ١٦١، والموقع الإلكترونى لدار الإفتاء المصرية.www.daralifta.org .

(٢) يعنون بذلك: كل مصرف ينص نظامه الأساسى على وجوب الالتزام بأحكام الشريعة فى جميع معاملاته .

(٣) البقرة (٢٧٩).

(٤) راجع: مجموعة الفتاوى الشرعية – قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية ٣٨٩/١ فتوى رقم (٢٩٥)، وزارة الأوقاف، الكويت، ط (٢) ٢٠٠٢، وقرار مجلس المجمع الفقهى الإسلامى على موقع: www.muslm.net

رأى جمهور الفقهاء المعاصرين ولا بديل شرعى أمامهم، لأن هذه البلاد لاتعتمد نظام المصارف الإسلامية، فهل يعذرون لاضطرارهم؟ خاصة ومنهم من يعمد إلى هذه البنوك بهدف الحفاظ على ماله فقط، وليس التربح من ورائه.

والجواب الذى أجاب به جمهور العلماء المحرمين لهذه المعاملة، هو أنه لا إثم على من يضطر إلى هذه المعاملة بهدف الحفاظ على ماله، إذا لم يتيسر له البديل الشرعى الذى أقره العلماء وهو: المصارف الإسلامية، ولكن لاتحل له الفوائد البنكية مطلقًا، لأنها عين الربا المحرم فى رأيهم؛ ومن ثم فلا يجوز بحال الانتفاع بهذه الفوائد على المستوى الفردى والشخصى، ولكن يجب إنفاقها على ما فيه مصلحة عموم المسلمين، ولا تترك لهذه البنوك بهدف التطهر من المال الحرام؛ إذ ربما ترتد سيوفًا فى صدور المسلمين، أو تنفق فيما يخرب عقول أبنائهم وصحتهم العامة، أوتذهب لصالح مؤسسات تبشيرية معروفة الأهداف؛ فيشتد الإثم حينئذ فى حق من يتسبب فى ذلك.

وهذا هو ما أفتى به المجلس الأوربى للإفتاء[١] ومجلس مجمع الفقه الإسلامى[٢]، وأفتى به جمهور الفقهاء المعاصرين ومنهم الشيخ ابن باز[٣]، والشيخ القرضاوى[٤].

---

(١) راجع: قرارات وفتاوى المجلس الأوربى للإفتاء – المجموعتان الأولى والثانية ص١١٧ دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط ٢٠٠٢.

(٢) راجع نص الفتوى على موقع: www.muslm.net.

(٣) راجع: تنبيهات وفتاوى هامة فى بطلان المعاملات الربوية المصرفية، ص١٣٩، والموقع الرسمى لفضيلته: www.binbaz.org.sa

(٤) راجع: فتاوى معاصرة ص٥٢٨، دار آفاق الغد، القاهرة، ط (٢) ١٩٨١.

ويلاحظ أنه مامن فارق فى الفتوى - عند جمهور العلماء- فـــى حكـــم الانتفاع بفوائد البنوك المحددة والمشروطة- بين من يعيش داخل حدود الدولة الإسلامية، ومن يعيش خارجها؛ لأنها عين الربا المحرم عندهم، والإثم منتف عمن يضطر إلى هذه المعاملة ممن يعيش خارج ديار الإسلام؛ لعدم وجــود البديل الشرعى إذا كان الهدف هو الحفاظ على ماله فقط.

وهكذا تختلف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة، فبينمـــا يحرم الانتفاع بالفوائد البنكية المحددة والمشروطة، عند جمهور الفقهاء، على المستوى الفردى والشخصى، يحل هذا الانتفاع على المستوى المجتمعى، أو على مستوى الأمة فتنفق فى مصالح المسلمين العامة، داخل ديـــار الإســـلام وخارجها.

وفى كل الأحوال لصاحب هذه الفوائد ثواب التخلص من المال الحرام، ولا يحل له الانتفاع بما زاد على رأس ماله فى منفعته الخاصة.

- **المبحث الرابع فى: اختيار جنس الجنين بالوسائل المخبرية:**

بعد التقدم العلمى الكبير فى علم الهندسة الوراثية وتطور وسائله، أمكن عن طريق بعض الوسائل المخبرية الوصول إلى طرق علمية، تمكن الوالدين بمساعدة الطبيب المختص – من اختيار جنس مولودهما، أو تحديده، وذلـــك بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: ويطلق عليها التلقيح الصناعى الخارجى:

وفيها يتم الإخصاب خارج الجسم، بسحب البويضات من الزوجة –بعد تنشيطها- بإبرة مهبلية، ثم توضع هذه البويضات مـــع الحيوانـــات المنويـــة

للزوج فى أنبوب اختبار تحتوى على وسط مناسب، وبعـد مضـى أربـع وعشرين ساعة يتم وضع البويضات اللاتى تلقحن فى حاضـنات خاصـة، وتحت درجة حرارة معينة، ثم بعد مضى ثلاثة إلى أربعة أيام وبعد أن ينقسم الجنين إلى ثمانية خلايا، يتم حينئذ فحص خلية واحدة من هذه الخلايا عـن طريق التحليل الكروموسومى، بهدف تحديد نوع الجنين، فإذا كـان الجنـين يحمل الشارة (xy) يكون ذكرًا، وإذا كان يحمل الشارة (xx) يكون أنثى، ثم يؤخذ النوع المطلوب، ويحقن داخل رحم الأم؛ كى ينمو النمو الطبيعى فـى رحمهما.

وهذه الطريقة تعد مأمونة النتائج بالنظر إلى أنه يتم تحديد جنس الجنين قبل حقنة فى رحم الأم؛ ولذا فهى تعطى نتائج إيجابية عالية، حين تسلم مـن الأخطاء[١].

الطريقة الثانية: ويطلق عليها: عملية التلقيح الصناعى الداخلى:

وتعتمد هذه الطريقة على طرق طبية تقوم فكرتها الأساسية على تهيئـة الوسط الملائم للحيوان المنوى ذى الجنس المرغوب فيه، بعد أن أمكن علميًا التمييز بين الحيوان المنوى الأنثوى والحيوان المنوى الذكرى عـن طريـق جملة من الصفات، كالكتلة والسرعة، والقدرة على اختراق المخاط اللزج فى قناة عنق الرحم، ونحو ذلك.

---

(١) راجع: مستجدات طبية معاصرة من منظور إسلامى د: مصـلح النجـار، د: إيـاد إبراهيم ص٩٦، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٦هـ، ورؤية شرعية فى اختيار جـنس الجنين، د: خالد المصلح موقع: www. Islam fegh.com والثلاثونات فى القضايا المعاصرة، د: سعد هلالى، ص٣٧ .

حيث ثبت طبيًا أن الحيوان المنوى الذكرى أقل من حيث الوزن، والكتلة من الحيوان المنوى الأنثوى، كما أنه أسرع حركة منه فى الوسط القلوى، وبعد تهيئة الوسط الملائم للحيوان المنوى المطلوب يتم فصل الحيوان المنوى الذكرى عن الأنثوى؛ ليحقن السائل المنوى الذى تم تصفيته من الجنس غير المرغوب فيه فى رحم الزوجة وقت إفراز البويضة، أو وقت توقع إفرازها؛ لتلقح بالجنس المرغوب(١).

لكن هذه الطريقة تظل دون سابقتها من حيث فعاليتها، ونسبة إجرائها.

تفصيل أقوال العلماء فى اختيار جنس الجنين

لما كانت هذه المسألة من المسائل المعاصرة التى باتت تشغل حيزًا كبيرًا من اهتمامات الأفراد والأسر، ولها انعكاساتها على المجتمع المسلم أو الإنسانى بصفة عامة، نجد الفقهاء المعاصرين فى نقاشهم لهذه المسألة يمايزون فى الحكم عليها ما بين الفرد والمجتمع، أو الأمة على نحو واضح وصريح؛ بما يعنى أن الفقه المعاصر قد التفت إلى أهمية مراعاة الأبعاد الاجتماعية والإنسانية للمشكلات المطروحة، وما ينشأ عن ذلك من اختلاف فى الفتوى بين الفرد والأمة فى العديد من المسائل.

- **فعلى مستوى الفرد:** نجد الفقهاء المعاصرين يختلفون فى حكم تحديد جنس الجنين بالوسائل المخبرية على أقوال ثلاثة:

القول الأول: يرى حرمة استخدام الوسائل المخبرية لتحديد جنس الجنين

(١) راجع: المصادر السابقة نفسها .

مطلقًا، وهو ظاهر فتوى اللجنة الدائمة للبحوث[١]، وبه قال بعض الباحثين المعاصرين، منهم: الدكتور عبد الرحمن عبد الخالق، والدكتور محمد النتشة ود: عبد الناصر أبو البصل[٢].

وقد بنى أصحاب هذا القول رأيهم على أن الأصل فى هذه العملية هو التحريم؛ لما فيها من تدخل فى مشيئة الله وإرادته، واختصاصه سبحانه بعلم ما فى الأرحام ﴿اللهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾[٣]؛ ولما تؤدى إليه هذه العملية من إخلال بالتوازن الطبيعى بين الذكور والإناث فى المجتمعات، كما أنها غير مأمونة بالنسبة لما قد تؤدى إليه من اختلاط الأنساب، هذا بالإضافة إلى ما فيها من تشبه بأخلاق الجاهلية فى تفضيل جنس على آخر.

القول الثانى: يرى حرمة استخدام الوسائل المخبرية لتحديد جنس الجنين إلا لضرورة علاجية تختص بالأمراض الوراثية. وبهذه الفتوى جاء قرار مجمع الفقه الإسلامى[٤].

---

(١) انظر: نص الفتوى على موقع اللجنة على شبكة المعلومات: www.alifta.net وموقع: www.feqhweb.com فتوى رقم (٤٩١٠).

(٢) راجع: بحوث ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام ص٩٧ مطبوعات، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت- ١٤٠٣/٨/١١هـ، وبحث بعنوان: (رؤية شرعية فى تحديد جنس الجنين) د: خالد المصلح، على موقع: www.islamfeqh.com .

(٣) الرعد: (٨).

(٤) فى دورته رقم (١٩)، مكة المكرمة فى الفترة ٢٢- ٢٧ شوال ١٤٠٨هـ، انظر موقع: www.feqhweb.com.

وقد بنى أصحاب هذا القول رأيهم على أن الأصل فى هذه العملية هو التحريم، كما قال أصحاب القول الأول؛ ومن ثم فلا تباح إلا لضرورة ترفع هذا المحظور، مع أخذ كل الاحتياطات اللازمة لمنع اختلاط الأنساب.

القول الثالث: يرى إباحة استخدام الوسائل المخبرية لتحديد جنس الجنين للحاجة، سواء أكانت طبية، أم اجتماعية، أم نفسية: وهذا القول هو اختيار أغلب الفقهاء المعاصرين، ومنهم: د: مصطفى الزرقا(١)، ود: نصر فريد واصل(٢)، ود: القرضاوى(٣)، ود: على جمعة(٤)، ود: محمد عثمان شبير(٥).

وقد بنى أصحاب هذا القول رأيهم على أن الأصل فى عملية التحكم فى جنس الجنين هو الإباحة؛ إذ ليس فيها دليل يحرم، والقول بأن فيها نوعًا من التدخل فى المشيئة الإلهية قول غير صحيح؛ لأنها تتم وفق إرادته سبحانه

---

(١)،(٢) راجع موقع: www.feqhweb.com .

(٣) راجع: فتاوى معاصرة ص٥٧٦ دار القلم، الكويت، ط (٢) ١٩٩٠م.

(٤) راجع: فتاوى البيت المسلم ص٣٧٥، دار الإمام الشاطبى، القاهرة ط: (١) ٢٠٠٩م.

(٥) راجع: موقف الإسلام من الأمراض الوراثية ٣٤/١ ضمن كتاب: دراسات فقهية فى قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، الأردن، ط١ ٢٠٠١. وانظر مزيداً من التفاصيل حول مناقشات الفقهاء فى هذه القضية فى: مستجدات طبية معاصرة من منظور إسلامى د: مصلح النجار، ود: إياد إبراهيم ص٩٧- ١٠٥، والمادة الوراثية – الجينوم- د: محمد رأفت عثمان ٤٠٧- ٤٢٢، واختيار جنس الجنين بالوسائل الطبية والمخبرية – دراسة فقهية طبية. د: فهد الرشيدى ص٥٩٠ ومابعدها، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، عدد ٨٦. والتحكم فى نوع الجنين وموقف الشريعة منه. د: شكرى الصعيدى ص٣٩٦، مجلة كلية الشريعة والقانون – جامعة الأزهر – القاهرة – عدد ٢٣، الجزء الثانى .

ومشيئته وبالعلم الذى أراد الله للبشرية معرفته، كما أن هذا التحكم ليس فيه تغيير لخلق الله، إذ هو نوع من التداوى والأخذ بالأسباب، وهو يحقق رغبة مشروعة للوالدين، فقد سأل نبى الله زكريا ربه الولد الذكر ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾[1]، ولو كان هذا محرمًا ما فعله نبى الله زكريا؛ لأن ما يحرم طلبه يحرم الدعاء به، وإذا كان من المتفق عليه بين الفقهاء، أنه تجوز معالجة العقم، والسعى للحمل بالأسباب المؤدية إليه؛ فتحديد جنس الجنين جائز بالقياس على ذلك.

هذه هى خلاصة أقوال العلماء وما استدلوا به فى مسألة اختيار جنس الجنين على المستوى الفردى والشخصى.

ويرى البحث أن القول الثالث هو القول الراجح؛ لعدم وجود الدليل المحرم كما يقول أصحاب هذا القول؛ وهذا يقضى بعدم صحة ما ذهب إليه المانعون مطلقًا، كما أن القول بعدم إباحة إجراء هذه العملية إلا للضرورة العلاجية، التى تختص بالأمراض الوراثية، هذا القول فيه نوع من التضييق قد يوقع الكثيرين فى الحرج والمشقة النفسية والاجتماعية، كما فى حالة تتابع إنجاب الإناث عند بعض الزوجات؛ إذ ربما تطلق الزوجة لهذا السبب؛ لذا يترجح القول بإباحة إجراء هذه العملية للحاجة، مع ضرورة تقييدها بالحاجة المنزلة منزلة الضرورة؛ حتى لا يفتح المجال للعبث والنزوات غير العاقلة، بالإضافة إلى وجوب أخذ كافة الاحتياطات لضمان عدم اختلاط الأنساب، أو الوقوع فى أى محذور شرعى.

---

(١) مريم: (٥).

- أما على المستوى المجتمعى، أو على مستوى الأمة:

فنجد الفقهاء يتفقون جميعًا على أنه لا يجوز اللجوء إلى تحديد جنس الجنين فى هذه الحالة مطلقًا، بمعنى: أنه لا يجوز أن تتجه السياسة العامة للدولة إلى استصدار قانون أو قرار يقضى بإباحة هذه العملية على المستوى العام؛ بهدف تغليب جنس على آخر؛ لما فى ذلك من العديد من الأخطار، وهو ما نصت عليه فتوى الشيخ على جمعة فى تحديد جنس الجنين يقول: (... فإذا عالجنا هذه المشكلة على مستوى الأمة. فالأمر يختلف؛ لأنه حينئذ يتعلق باختلال التوازن الطبيعى الذى أوجده الله تعالى فى الكون، واضطراب التعادل العددى بين الذكور والإناث، الذى هو عامل مهم من عوامل استمرار التناسل البشرى، وتصبح المسألة نوعًا من الاعتراض على الله تعالى فى خلقه، بمحاولة تغيير نظامه، وخلخلة بنيانه، وتقويض أسبابه. .. وعليه: فإن هناك فارقًا فى الحكم بين تحديد جنس الجنين على المستوى الشخصى وعلى المستوى الجماعى، وذلك بناء على ما هو مقرر شرعًا من اختلاف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالأمة...)[1].

والقول باختلاف الفتوى على المستوى الشخصى والجماعى فى تحديد جنس الجنين نص عليه بعض الفقهاء[2] المعاصرين: وبه صدرت توصية المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، وجمعية العلوم الطبية الإسلامية، وأبحاث

---

(١) راجع: فتاوى البيت المسلم ص٣٧٥ .

(٢) منهم: الدكتور/محمد عثمان شبير، كما فى بحثه: موقف الإسلام من الأمراض الوراثية ص٣٤٠، والدكتور: محمد رأفت عثمان، كما فى كتابه: المادة الوراثية – الجينوم – ص٤٢٢.

ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام فى قضية تحديد جنس الجنين[١]، وفتوى لجنة الإفتاء بوزارة الأوقاف الكويتية[٢].

وهكذا تختلف الفتوى باختلاف تعلق الحكم بالفرد وتعلقه الأمة، فيصبح ما هو مباح على المستوى الفردى – أو مختلف فى حكمه ما بين الإباحة وغيرها كهذه المسألة – محظورًا على المستوى الجماعى، بالنظر إلى اعتبارات كثيرة، ترجع فى مجملها إلى مراعاة البعد الاجتماعى والإنسانى فى الفتوى، بما يحقق المصلحة ويدرأ المفسدة عن الفرد وعن الأمة.

- **خاتمة فى نتائج البحث وأهم التوصيات:**

بعد تلك المدارسة لقضية اختلاف الفتوى بين الفرد والأمة، توصل البحث للآتى:

١- هذه القضية – محل البحث- من القضايا ذات الجذور العميقة فى تراثنا الفقهى؛ حيث نجد لها الكثير من التطبيقات عند النبى-ﷺ- وصحابته، كما نجد عند الفقهاء الأقدمين بعض التأصيلات العميقة فى ذات القضية، والتى تمثل لبنة قوية فى سبيل البناء الصحيح للفتوى ذات الأبعاد المجتمعية والإنسانية؛ كما فصل البحث.

٢- تتفاعل الفتوى مع الأشخاص والحياة، والمجتمع والحياة، وتجتهد فى أن تحقق مصلحة كل من الفرد والجماعة، ومن ثم تأتى مختلفة فى القضايا التى تختص بالفرد عنها فى تلك التى تختص بالأمة، ولكنه اختلاف فى

---

(١) انظر بحث: تحديد جنس الجنين: د: هيلة اليابس، ضمن أعمال مؤتمر الفقه الإسلامى الثانى- جامعة الإمام محمد بن سعود على موقع: www.imamu.edu.sa. وانظر موقع: www.islamset.com .

(٢) راجع: مجموعة الفتاوى الشرعية، فتوى رقم (٤٥٦٢) ٤/٤٢١ ط (١) ٢٠٠٨.

الحقيقة يقود إلى التكامل لا التناقص؛ فالهدف هو مراعاة مصلحة الفرد والمجموع فى سبيل استقرار الحياة، ونفى الحرج عن عموم المكلفين وأفرادهم.

ولا تهدر المصلحة الفردية فى الفتوى إلا إذا تعارضت مع المصلحة المجتمعية أو العامة؛ إذ المقدم حينئذ هو المصلحة العامة بلا خلاف.

٣- مراعاة البعد الاجتماعى والإنسانى فى الفتوى، بات من الأمور المهمة التى تفرضها طبيعة العصر فى العديد من المستجدات، حتى لا تأتى الفتوى ذاهلة عن تطبيق روح الشريعة، ومقاصدها العامة، وضرورة الموازنة بين المصالح الخاصة والعامة.

٤- التفت الفقه الحديث فى بعض أحكامه ومناقشاته إلى ضرورة مراعاة الأبعاد الاجتماعية والإنسانية فى الفتوى، كما رأينا فى قضية الانتفاع بفوائد البنوك، وقضية اختيار جنس الجنين، ويطمح البحث إلى تعميق هذه النظرة عند المشتغلين بالبحث العلمى والإفتاء؛ حتى تخرج الفتوى كما يجب أن تكون عليه من التفاعل مع المجتمع والحياة، ولا تقف عند الحدود الشخصية والفردية وكفى.

٥- يطمح البحث كذلك إلى أن تكون هذه الدراسة منطلقًا لدراسة العديد من القضايا المجتمعية والإنسانية، من منظور فقهى إسلامى؛ كى يتم التفاعل الواعى بين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى؛ فينتقلوا إلى دور الفاعلين المؤثرين فى بناء الحضارة الإنسانية، والارتقاء بها إلى مستويات أرقى.

فالفقه الإسلامى فى حقيقته فقه مرن مستوعب، يتفاعل مع الحياة بمعناها الشامل، ويتخطى حدود الزمان والمكان، وهو فقه الفرد والمجموع، والإنسان والإنسانية فى مختلف البيئات والعصور.

• **ثبت المصادر المراجع:**

١- الإبهاج فى شرح المنهاج، السبكى، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبى، ط (١) ٢٠٠٤م.

٢- أحكام القرآن، ابن العربى، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠١١م.

٣- أحكام القرآن، الجصاص، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٩٨٥م.

٤- أحكام القرآن، الكيا الهراسى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٩٨٣م.

٥- إحياء علوم الدين، الغزالى، ط: الشعب، القاهرة، دت.

٦- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكانى، دار الكتبى، القاهرة، ط (١) ١٩٩٢م.

٧- أسباب اختلاف الفقهاء، د: سالم الثقفى، دار البيان، القاهرة، ط (١) ١٩٩٦م.

٨- أصول التشريع الإسلامى، الشيخ على حسب الله، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.

٩- أصول الفقه، الشيخ: أبو زهرة، دار الفكر، القاهرة، دت.

١٠- أصول الفقه، د: زكريا البرديسى، دار الثقافة، القاهرة، دت.

١١- أصول الفقه الإسلامى، د. زكى الدين شعبان، دار الكتاب الجامعى، القاهرة، دت.

١٢- أصول الفقه الإسلامى، د: سلام مدكور، دار النهضة، القاهرة، ط (١) ١٩٧٦م.

١٣- الأحكام السلطانية، الماوردى، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤- اختيار جنس الجنين بالوسائل الطبيعية والمخبرية، د: فهد الرشـيدى، بحث منشور فى مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويـت، عدد (٨٦).

١٥- الأشباه والنظائر، ابن نجيم، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٦- الأشباه والنظائر، السيوطى، الحلبى، القاهرة، ط: ١٩٥٧م.

١٧- اعتبارات مآلات الأفعال وأثرها الفقهى، د: وليد بن على الحسين، دار التدميرية، الرياض، ط (١) ٢٠٠٨م.

١٨- الإمام الأكبر، الشيخ محمود شلتوت- تجديد الدنيا بالدين، أ.د: محمـد عمارة، كتاب مجلة الأزهر، جمادى الآخرة ١٤٢٩هـ.

١٩- بحوث ندوة الإنجاب فى ضوء الإسلام، مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت، ١٤٠٣هـ.

٢٠- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، دار الكتب العلمية، بيـروت، ط(١) ١٩٩٧م.

٢١- البناية فى شرح الهداية، بدر الدين العينى، دار الفكـر، بيـروت، ط: ٢٠٠٩م.

٢٢- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيـدى، دار الكتـب العلميـة، بيروت، ط (١) ٢٠٠٧م.

٢٣- تاريخ الطبرى، دار المعارف، القاهرة، دت.

٢٤- تاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ أبو زهرة، دار الفكر، القاهرة، ط: ٢٠٠٩م.

٢٥- تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذى، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥م.

٢٦- التحكم فى نوع الجنين وموقف الشريعة منه، د: شكرى الصعيدى، بحث منشور فى مجلة كلية الشريعة والقانون، القاهرة، عدد (٢٣).

٢٧- تسهيل الوصول إلى علم الأصول، المحلاوى، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠١٠م.

٢٨- تعليل الأحكام، د: مصطفى شلبى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.

٢٩- تفسير الحسن البصرى، دار الحديث، القاهرة، ط: ١٩٩٢م.

٣٠- تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، دار طيبة، السعودية، ط (١) ١٩٩٧م.

٣١- تفسير المراغى، دار الفكر، ط: ٢٠٠٦م.

٣٢- التفسير المنير، د: وهبه الزحيلى، دار الفكر، دمشق، ط (٨) ٢٠٠٥م.

٣٣- تفسير المنار، الشيخ محمد رشيد رضا، دار الفكر، القاهرة، ط (٢).

٣٤- تيسير التحرير، أمير بادشاه، مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

٣٥- التيسير فى الفتوى- أسبابه وضوابطه، عبد الرازق الكندى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١) ٢٠٠٨م.

٣٦- الثلاثونات فى القضايا المعاصرة، د: سعد هلالـــى، مكتبـــة وهبـــة، القاهرة، ط: ٢٠١٠م.

٣٧- جامع البيان فى تأويل القرآن (تفسير الطبرى)، دار الكتـــب العلميـــة، بيروت، ط (١) ١٩٩٢م.

٣٨- الجامع لأحكام القـــرآن، القرطبـــى، دار الحـــديث، القـــاهرة، ط (١) ١٩٩٤م.

٣٩- الجهاد فى الإسلام، د: أحمد كريمة، ط: ٢٠٠٣م، دن.

٤٠- حاشية الدسوقى على الشرح الكبير، الحلبى، القاهرة، دت.

٤١- حجة الله البالغة، ولى الله الدهلوى، دار التراث، القاهرة، دت.

٤٢- الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية، ابـــن تيميـــة، دار الإســـلام، القاهرة، ١٩٧٣م.

٤٣- حصول المأمول من علم الأصول، القنوجى البخارى، دار الفضـــيلة، القاهرة، دت.

٤٤- حلول لمشكلة الربا، الشيخ أبو شهبة، مكتبـــة الســـنة، القـــاهرة، ط: ١٤٠٩هـــ.

٤٥- دور القيم والأخلاق فى الاقتصاد الإسلامى، د: يوسف القرضـــاوى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢٠٠٨م.

٤٦- الذخيرة، القرافى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ط: ١٩٩٤م.

٤٧- الرسالة، الإمام الشافعى، تحقيق: أ: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ط (٢) ١٩٧٩م.

٤٨- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار المنـار، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠م.

٤٩- سنن ابن ماجة، دار الحديث، القاهرة، ط: ٢٠٠٥م.

٥٠- سنن أبى داود، دار الحديث، القاهرة، ط: ١٩٩٩م.

٥١- سنن الترمذى، مصطفى الحلبى، القاهرة، ط (٢) ١٩٧٨م.

٥٢- السنن الكبرى، البيهقى، دار الحديث، القاهرة، ط (١).

٥٣- سير أعلام النبلاء، الذهبى، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٦م.

٥٤- سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطـاب، د: علـى الصـلابى، وزارة الأوقاف، قطر، ط: ٢٠٠٩م.

٥٥- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠م.

٥٦- شرح منتهى الإرادات، البهوتى، دار الكتب العلمية، بيـروت، ط (١) ٢٠٠٥.

٥٧- شرح النووى على مسلم، الإمام النووى، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ١٩٩٤م.

٥٨- الصحاح، الجوهرى، دن، دت.

٥٩- صحيح البخارى، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠م.

٦٠- صحيح مسلم، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ١٩٩٧م.

٦١- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، دار العاصمة، الرياض، دت.

٦٢- طبقات الشافعيين، ابن كثير، دار الوفاء، المنصورة، ط (١) ٢٠٠٤م.

٦٣- العمليات الاستشهادية، د: حسن الباش، دار قتيبة، دمشق، ط (١) ٢٠٠٣م.

٦٤- الغياثي- غياث الأمم فى التياث الظلم، إمام الحرمين الجوينى، الشئون الدينية، قطر، ١٤٠٠هـ.

٦٥- فتاوى البيت المسلم، د: على جمعه، دار الإمام الشاطبى القاهرة، ط (١) ٢٠٠٩م.

٦٦- فتاوى معاصرة، د: يوسف القرضاوى، دار القلم، الكويت، ط (٢) ١٩٩٠م.

٦٧- فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، المطابع الحكومية، السعودية، ط (١) ١٩٩٣م.

٦٨- فتح البارى بشرح صحيح البخارى، الحافظ ابن حجر، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٧م.

٦٩- فتح الملك المعبود شرح سنن أبى داود، الشيخ: أمين السبكى، مطبعة الاعتصام، القاهرة، ط (١) ١٩٥٥م.

٧٠- فتوح البلدان، البلاذرى، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧م.

٧١- الفتيا ومناهج الإفتاء، د: محمد الأشقر، مكتبة المنار، الكويت، ط (١) ١٩٧٦م.

٧٢- الفقه الإسلامى وأدلته، د: وهبة الزحيلى، دار الفكر، دمشـــق، ط (٤) ١٩٩٧م.

٧٣- فقه الجهاد، د: يوسف القرضاوى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: ٢٠٠٩م.

٧٤- فقه الزكاة، د: يوسف القرضاوى، مؤسسة الرسالة، بيـــروت، ط (١) ١٩٨١م.

٧٥- فوائد البنوك هى الربا المحرم، أ.د: يوسف القرضاوى، دار الصحوة، القاهرة، ط (١) ١٩٩٠م.

٧٦- قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، الشيخ: عز الدين بن عبـــد الســـلام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٧م.

٧٧- القواعد الفقهية، د: عبد العزيز عزام، دار الحديث، القـــاهرة، ط (١) ٢٠٠٥م.

٧٨- القوانين الفقهية، ابن جزى، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٥م.

٧٩- الكامل فى التـــاريخ، ابـــن الأثيـــر، دار الحـــديث، القـــاهرة، ط (١) ٢٠١٠م.

٨٠- لسان العرب، ابن منظور، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٣م.

٨١- المادة الوراثية- الجينوم، د: محمد رأفت عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٩م.

٨٢- المال- ملكيته واستثماره وإنفاقه، د: رأفت سعيد، دار الوفاء، المنصورة، ط (١) ٢٠٠٢م.

٨٣- مباحث الحكم عند الأصوليين، د: سلام مدكور، دار النهضة، القاهرة، دت.

٨٤- مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، الرئاسة العامة لشئون الحرمين، مكة المكرمة، دت.

٨٥- مجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية، فتوى رقم (٥٥٠٣)، وزارة الأوقاف، الكويت، ط (١) ٢٠٠٨م.

٨٦- المحلى، ابن حزم، دار الآفاق، بيروت، دت.

٨٧- المخاطرة بالنفس فى القتال وحكمها فى الشريعة الإسلامية، د: سهيل الأحمد، مركز الإعلام العربى، القاهرة، ط (٥) ٢٠٠٩م.

٨٨- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د: عبد الكريم زيدان، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، دت.

٨٩- مستجدات طبية معاصرة من منظور إسلامى، د: مصلح النجار، ود:إياد إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٦هـ.

٩٠- مصباح الزجاجة فى زوائد ابن ماجه، البوصيرى، دار الجنان، بيروت، ط (١) ١٩٨٦م.

٩١- المصلحة عند الجوينى، د: راشد الهاجرى، بحث منشور فى مجلة كلية الشريعة، الكويت، عدد(٨٤).

٩٢- معالم التجديد فى أصول التشريع الإسلامى، د: أحسن الحساسنة، دار السلام، القاهرة، ط (١) ٢٠١٠م.

٩٣- المعجم الاشتقاقى الموصل لألفاظ القرآن الكريم، د: محمد حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط(١) ٢٠١٠م.

٩٤- معجم القواعد الفقهية الإباضية، د:محمود آل هرموش، وزارة الأوقاف، سلطنة عمان، ط: ٢٠٠٧م.

٩٥- معجم المصطلحات الفقهية، د: محمود عبد الرحمن، دار الفضيلة، القاهرة، دت.

٩٦- معراج المنهاج، الجزرى، مطبعة الحسين، القاهرة، ط(١) ١٩٩٣م.

٩٧- معرفة السنن والآثار، البيهقى، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.

٩٨- المغنى، ابن قدامة، دار الحديث، القاهرة، ط (١) ١٩٩٦م.

٩٩- المفهم لما أشكل من صحيح مسلم، القرطبى، دار ابن كثير، دمشق، ط (٢) ١٩٩٩م.

١٠٠- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، دار النفائس، الأردن، ط (٢) ٢٠٠١م.

١٠١- الملكية الفردية فى النظام الاقتصادى،أ. د: محمد بلتاجي، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٢م.

١٠٢- مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ابن الجوزى، دار المنار، القاهرة، ط (١) ٢٠٠٠م.

١٠٣- المنثور فى القواعد، الزركشى، دار الكتب العلمية، بيـــروت، ط (١) ٢٠٠٠م.

١٠٤- المنهاج للبيضاوى بشرح الأصفهانى، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١) ١٤١٠هـــ.

١٠٥- منهج عمر بن الخطاب فى التشريع، د: محمد بلتاجى، دار الســـلام، القاهرة، ط: ٢٠٠٢م.

١٠٦- الموافقات فى أصول الشريعة، الشاطبى، دار الحديث، القـــاهرة، ط (١) ٢٠٠٦م.

١٠٧- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، الشنقيطى، إدارة أحياء التـــراث الإسلامى، قطر: ١٩٨٣م.

١٠٨- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف، الكويت، ط (٤) ١٩٩٣م.

١٠٩- موقف الإسلام من الأمراض الوراثية، د: محمد عثمان شـــبير، دار النفائس، الأردن؛ ط: ٢٠٠١م.

١١٠- نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، د: محمد سلام مدكور، دار النهضة العربية، ط (٢) ١٩٨٤م.

١١١- نظرية المقاصد عنـــد الشـــاطبى، أ: أحمـــد الريســـونى، المعهـــد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة الرســـائل الجامعيـــة، رقـــم (١)، ط: ١٩٨١م.

١١٢- نفائس الأصول: القرافى، الباز، مكة المكرمة، ط (١) ١٩٩٥م.

١١٣- نهاية الوصول فى دراية الأصول، صفى الـــدين الهنـــدى، المكتبـــة التجارية، مكة المكرمة، دت.

١١٤- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، الشوكانى، دار الحديث، القاهرة، دت.

١١٥- الوجيز فى أصول الفقه، د: عبد الكريم زيدان، مكتبة القدس، بغداد، ١٩٨٥م.

١١٦- الوجيز فى إيضاح قواعد الفقه الكلية، د: محمد صـــدقى، مؤسســـة الرسالة، بيروت، ط (١) ١٩٨٣م.

١١٧- مواقع على شبكة المعلومات:

- **www.muslm.net**
- **www.daralifta.org**
- **www.Islamfeqh.com**
- **www.alifta.net**
- **www.Feqhweb.com**
- **www.Islamset.com**
- **www.imamu.edu.sa**
- **www.binbaz.org.sa**



